www.flacsoandes.edu.ec

Cristian David Gómez Mora

Spinoza, mensajero de lo común

Un diálogo entre Deleuze y Badiou en torno al concepto de lo común en Spinoza

Editorial FLACSO Ecuador

© 2019 FLACSO Ecuador
Octubre de 2019
ISBN: 978-9978-67-518-2 (pdf)

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

Flacso Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Gómez Mora, Cristian David

Spinoza, mensajero de lo común : un diálogo entre Deleuze y Badiou en torno al concepto de lo común de Spinoza / Cristian David Gómez Mora. Quito : FLACSO Ecuador, 2019

xi, 132 páginas

Bibliografía: p. 129-132

FILOSOFÍA MODERNA; FILÓSOFOS ; ESTRUCTURALISMO ; MATERIALISMO ; POLÍTICA FILOSÓFICA ; PENSAMIENTO FILOSÓFICO ; ONTOLOGÍA. I. SPINOZA, BENEDICTUS, 1632-1677. II. DELEUZE, GILLES, 1925-1995. III. BADIOU, ALAIN.

190 - CDD

Unirse a aquello que se demuestra como verdad.
Partir de ahí.
–Comité Invisible, *La insurrección que llega*

Índice de contenidos

Abreviaturas IX

Agradecimientos XI

Introducción 1

Capítulo 1
Spinoza, pensador de lo común 9
Dios como posibilitador de lo común 11
Lo modal y lo común 17
La fuerza común de los afectos 25
Conclusión: organización de lo común 34

Capítulo 2
Un encuentro alegre con Spinoza 37
La univocidad en lo común 39
Un grito de guerra: ¡lo que puede un cuerpo! 44
El arte de componer relaciones 57
Una ética de los encuentros 62
Conclusión: lo común y la alegría 65

Capítulo 3
El "vacío" ontológico de Spinoza 69
Ontología múltiple genérica 71
Spinoza común 86
Conclusión: los límites de lo común 91

Capítulo 4
Hacia un vínculo en lo común 95
Lo común frente a los afectos 96
Lo común frente a la multiplicidad 103
Lo común frente al individualismo 109
Conclusión: ¿cuál vínculo común? 114

Conclusiones 117

Referencias 129

Abreviaturas

Las abreviaturas de las obras de Spinoza que se utilizarán en este trabajo son las siguientes:

TTP	*Tratado teológico político*
TP	*Tratado político*
E	*Ética demostrada según el orden geométrico*
Ep	Epistolario o correspondencia

Abreviaturas en el texto para referirse a apartados y libros dentro de la *Ética*:

EI	*Ética demostrada*, parte 1
EII	*Ética demostrada* parte 2
EIII	*Ética demostrada* parte 3
EIV	*Ética demostrada* parte 4
EV	*Ética demostrada* parte 5[1]

1 Cuando señalamos definiciones, axiomas o proposiciones, lo hacemos en numeración romana de acuerdo con la organización de la *Ética*.

Agradecimientos

A la maestría en Filosofía y Pensamiento social en FLACSO Ecuador que me puso en contacto, de manera rigurosa, con la reflexión filosófica. A todos aquellos y aquellas que se cruzaron por el camino durante la maestría y que me acompañaron con charlas, risas, afectos, debates y caminatas: compañeros de clases, docentes, amistades y amores. Sin ellos ni ellas, sin su acompañamiento, este proceso hubiera sido otro, tal vez no tan grato.

A mi asesora, María Luciana Cadahia por su impecable rigor y acompañamiento en la escritura y desarrollo de la tesis. Su lente crítico y su amplio manejo en filosofía proporcionaron una entrada a este campo, en suma, muy alegre. Gracias a su paciencia, sus oportunas sugerencias y apreciaciones que cuidaron todo este proceso. Igualmente, al profesor y filósofo Stéphane Vinolo; su profundo trabajo e investigación sobre el spinozismo, sobre Badiou y Deleuze, me brindaron cuantiosas pistas en esta tesis.

A todo el sostén afectivo de mi familia, que desde la distancia hizo presencia. En especial a mi madre y mis hermanos que posibilitaron de infinitas formas mi llegada a estas tierras. A todos mis amigos y amigas que desde unos cuantos cientos de kilómetros me llenaban de cariño y fuerza, al igual a todas aquellas amistades que se construyeron en este camino. A Paulino, que con su amor acompañó estos dos años.

Y en general a todas aquellas personas que me permitieron darle un nuevo significado a la escritura, como experiencia victoriosa, dolorosa y a la vez fugitiva.

Introducción

El trabajo sobre Spinoza, o como comúnmente se le suele llamar, "el pulidor de lentes", ha tenido sucesivas etapas y aristas, que remiten tanto a su producción filosófica como a su modo de vida, es más: ambas cuestiones en él resultan inseparables. Toda su vida, sus trazos en el papel y las horas en soledad dedicadas a la disertación y reflexión se combinaban con sus caminatas por Ámsterdam o La Haya o su fascinación por observar peleas de arañas. Tales rasgos le confirieron desprecios, miedos, admiraciones y sobre todo muchos enemigos que aún después de su muerte le atacan y amenazan con desvalorizar su obra. Por eso su batalla se materializaba tanto en el papel, como en la calle.

¡La hipótesis más monstruosa!, ¡filósofo maldito! nunca constituyeron ofensas que extinguieran la alegría de Spinoza. Aunque durante algunos siglos su voz no resonó tanto en la discusión filosófica, tuvo una gran explosión en el siglo XX, en los años rojos de Francia, en el 68. Spinoza resurge en el 68 y junto con él una gran variedad de pensadores: Althusser, Macherey, Negri, Matheron, Deleuze, Moreau y Balibar. Todos en un esfuerzo crucial por redescubrir el carácter inmanente, materialista, afirmativo y emancipador de Spinoza.

"Spinoza y el 68, la relectura de Spinoza con el 68 y luego del 68: un bonito subtítulo, un encantador topos para la historia de la filosofía" (Negri 2011, 9). Mayo del 68 es el momento donde comienza un Spinoza contemporáneo, que se sitúa como un "héroe de la inmanencia y artesano

del movimiento del ser inmanente" (Bove 2014, 13). Su máquina ontológica contemporánea ha sido de central interés en nuestro trabajo, ya que nos proporciona varias pistas del quehacer político y ético que demanda nuestra época.

Deleuze (2001, 27), por ejemplo, ya le daba un papel protagónico de resistencia al spinozismo contra las pasiones tristes que nuestro mundo actual se encarga de perpetuar. Por su parte, Macherey (2006, 10) se inclinaba por reavivar el marxismo anteponiendo Spinoza a Hegel.

En Althusser, la filosofía política de Marx cuenta con un componente spinoziano, ya que sería una salida posible para "restaurar" el pensamiento marxista. Recoge el materialismo spinoziano para pensar el concepto de ideología, articulando su problemática entre prácticas teóricas y políticas (Althusser 2002, 40). El materialismo de Spinoza le permite un acercamiento a los bordes, a los límites de la filosofía misma, brindándole además una salida al idealismo y la teleología presentes en el marxismo.

Por esta misma línea encontramos la propuesta de Macherey, alumno de Althusser, quien busca separar a Marx de su influencia hegeliana y ponerlo del lado del spinozismo, considerando a Spinoza como un sujeto principal en su pensamiento. En su texto de 1977, "Hegel o Spinoza", nos plantea:

> de acuerdo con el espíritu de esta interrogación, se pone de manifiesto que, si bien es ineluctable leer a Spinoza y a Hegel oponiéndolos uno al otro –es el lado *aut* del 'o'–, no es menos necesario hacer que se reflejen uno al otro, como si entregaran sus elementos, o sus partes, a un único discurso, en el interior del cual sus posiciones respectivas serían indisociables, porque su sentido solo se explicaría en su interacción –y aquí es el lado *sive* del 'o' el que pone de relieve– (Macherey 2006, 20).

Este particular estilo de reubicar el marxismo, y darle otros aires a través de su articulación con el spinozismo, deja entrever la preocupación sobre el quehacer político que lleva a repensar la teoría y las prácticas, ofreciendo un programa de acción democrática y de transformación social. Spinoza no solo es una apertura y reactivación conceptual, sino que se presenta como una posibilidad de nuevas formas de construir el mundo y las relaciones.

También encontramos cierta lectura de Spinoza desde el posestructuralismo que otorga gran importancia a las concepciones de cuerpo, deseo, libertad y potencia. Deleuze moviliza el pensamiento spinoziano desde su contorno más práctico y cercano a las problemáticas que aquejan lo político, lo relacional. El elemento singular, del cual Deleuze saca provecho, es el *cuerpo* que cuenta con unas condiciones que lo constituyen en el plano ético: no es un cuerpo que esté por encima de la razón, más bien actúa en concordancia con ella.

Deleuze tiende un puente entre el cuerpo y el pensamiento para argumentar que no existe el *bien* o el *mal*, sino una diferencia "personal" que tienen los modos de ser, lo que inevitablemente conlleva a una desvalorización de los valores mismos. El bien y el mal como concepciones universales poseen un sentido objetivo, aunque relativo y parcial, es decir, se acercan a una moral que juzga y castiga (Deleuze 2001, 35). Por ello, Deleuze nos dice que en cada encuentro y experimentación con otros cuerpos lo que consideramos bueno o malo solo funciona en un plano singular, que busca aumentar o disminuir las potencias. Así este autor halla en Spinoza una filosofía para la vida pues en el juego de las composiciones entre cuerpos es posible que las personas vivan juntas más alegres y potentes.

La ética y la moral acá se distancian por una diferencia en lo trascendental. Si bien la moral es una finalidad que ubica a los seres y los define de acuerdo con lo que son, como si tuvieran dada una esencia universal, la ética, explica Deleuze, es una forma de vida que trata de conocer las cosas por lo que pueden (2008, 39). Aquí está en juego la idea de darle un vuelco a las concepciones aristotélicas del ser y proponer una nueva ontología que ponga la potencia como abanderada.

En este conglomerado de pensadores también hay un creciente interés desde Latinoamérica de la mano de Diego Tatian, Marilena Chagui, Gustavo Chirolla, Stéphane Vinolo y Roque Farrán, entre otros, que proponen variadas lecturas de Spinoza. Por ejemplo, el esfuerzo de una democratización filosófica y del lenguaje en pro de una resistencia militante desde abajo, que recoja a Marx y propicie encuentros más potentes, o también un Spinoza en diálogo con Badiou, en el caso de Roque Farrán (2001, 2012) y Stéphane Vinolo (2018).

Con todo esto, el recorrido teórico que ha tenido y tiene el spinozismo abarca un gran compendio de autores, escuelas y conceptos, que resultan imposible de abordar en su totalidad. Aun así, es de valiosa importancia reconocer que existe una época donde Spinoza vuelve a resurgir y reavivarse, para hacer tambalear los órdenes morales del pensamiento, los bruscos avances de la impotencia política que ensombrece la multiplicidad y las nuevas prácticas de suspensión de lo afectivo.

En todo caso, este acumulado de intereses filosóficos fundamentan, en parte, el sentido de esta investigación. Encontrarse con Spinoza siempre es algo grato, no solo porque incita reflexiones sobre la práctica cotidiana del cuerpo, los afectos y las relaciones, sino porque llega a convertirse en un solaz contra la hostilidad del mundo. Por eso la escritura que hemos construido y la lectura con la que nos hemos topado, se apega fielmente al *more geométrico*: fundamentalmente inmanente y radicalmente materialista.

Otra de las partes en que se fundamenta esta investigación radica en la preocupación por hallar en el spinozismo algunos mecanismos y herramientas que nos ayuden a pensar y consolidar deseos que, en colectividad, reflexionen sobre la importancia de la transformación política, social, ética y económica. Consideramos que Spinoza nos brinda un puente donde el caminar transformador se hace viable.

Es por esto que, de los "varios Spinoza" que pueden existir, desarrollaremos un Spinoza materialista con una fuerte tendencia al inmanentismo, características que son la base sobre la que se sustenta la construcción política, que está en diálogo con lo "común" (Rubín 2012, 127). Y en lo que denominamos en principio como "común" está el foco de atención de este estudio.

Este "común" no es novedoso, y quizá uno de los filósofos contemporáneos que más lo ha trabajado sea Negri, muy anclado igualmente a Spinoza. En sus tres principales obras sobre Spinoza,[1] Negri (2011, 22) toca el tema de lo común anclado en una concepción de institucionalización que hace la multitud de ese "común", produciendo una condición histórica específica. Pero tal producción de lo común solo es posible de parte de una multitud libre.

1 Tales obras son, en orden cronológico: *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*; *Spinoza subversivo* y *Spinoza y nosotros*.

Aunque el trabajo de Negri sobre lo "común" nos ofrece algunos rastros sobre este tema, no es con él con quien dialogaremos principalmente. Si bien Negri a lo largo de nuestra tesis nos ofrecerá contados elementos sobre lo común en Spinoza, no nos proporciona una vía inteligible sobre preguntas como la multiplicidad, el sujeto y lo novedoso. Nuestros dos interlocutores serán dos filósofos contemporáneos franceses: Deleuze y Badiou. Ambos hijos del Mayo del 68, pero cada uno con una compresión y posición política, una tradición filosófica diferente e incluso, durante parte de sus vidas, en oposición.

Quisiéramos recordar la relación de estos dos filósofos con preocupaciones filosóficas y políticas diferentes, que por cierto es bien llamativa. Badiou inclinado por Platón, Hegel y Husserl; y Deleuze con los estoicos: Hume, Bergson y Nietzsche (Badiou 2002b, 11). Aun así, ambos situados a partir del pensamiento de Spinoza, claro, con lecturas diversas, pero obligados a vivir y pensar junto con "el pulidor de lentes". Políticamente distanciados en el flujo espontáneo de organización que pregona Deleuze y el abierto maoísmo de Badiou, aun así, obligados a cohabitar en el mismo recinto académico: la Universidad de Vincennes. Como vemos, una relación de encuentros y desencuentros, una relación, realmente spinozista.

Por eso el objetivo de nuestra investigación es entrar en diálogo con Deleuze y Badiou, teniendo como núcleo de problematización a Spinoza para concebir, entre ellos, una noción de lo común, empresa que encuentra sus mayores dificultades en posiciones contrapuestas de la interpretación sobre Spinoza, cosa que enriquece la discusión. A Badiou le parece el Spinoza de Deleuze "una criatura irreconocible" (2002b, 11), porque pretende ignorar el fundamento matemático del *more geométrico*. Y podemos intuir que a Deleuze el Spinoza de Badiou le podría parecer demasiado estructurado y cooptado por el formalismo maoísta, aunque se trata de una conjetura.

Esta convergencia de lecturas e interpretaciones de Spinoza permiten que nuestra investigación se vea enriquecida, y también implica que tomemos posiciones frente a las dos lecturas. En el caso de Deleuze hay una puesta spinozista fiel al Mayo del 68. Diríamos más bien que la lectura deleuziana de Spinoza después del 68 es la que mayormente penetra en los

estudios sobre "el pulidor de lentes" porque es Deleuze, junto a Matheron principalmente, quien reactiva el spinozismo (Bove 2014, 11).

Deleuze es un spinozista partidario del principio inmanente y materialista por eso sus principales obras sobre Spinoza se encaminan a construir un armazón que tenga al cuerpo y a la univocidad como columnas y a los afectos alegres como cimientos del *ser*. En el caso de Badiou encontramos una interpretación mucho más crítica al spinozismo, que se sintoniza con la multiplicidad inmanente, pero se separa del spinozismo cuando no le aprueba una teoría del acontecimiento y del sujeto.

En nuestro primer capítulo ahondaremos sobre tres elementos de la obra de Spinoza: la relación sustancia/atributos/modos; el carácter central de lo modal múltiple en su ontología y el papel del cuerpo en la construcción de una multitud. El primer elemento nos brindará algunas herramientas conceptuales sobre la construcción metafísica de Spinoza, más específicamente su organización. El segundo elemento nos llevará inmediatamente al centro de la ontología: los modos de las afecciones de la sustancia que resultan relevantes ya que es en ellos donde la multiplicidad produce la sustancia que contiene realidad.

Luego en el segundo capítulo, con base en la lectura de Deleuze, tocamos dos temas principales: la univocidad y el materialismo. El análisis de la univocidad nos permite darle un nombre a la organización sustancial/modal de Spinoza al conectarla con su carácter inmanente y múltiple. De ahí que nuestro primer capítulo nos ha brindado un colchón conceptual donde Deleuze oxigenará su lectura sobre Spinoza. En el materialismo hallamos como anclaje central al cuerpo, un cuerpo concatenado con el espíritu, pero también cargado de afectos y pasiones. Aquí encontramos nuestra primera tesis sobre lo común anclado a una postura unívoca que expresa multiplicidad y a una base materialista que se recoge en el cuerpo y las pasiones.

En nuestro tercer capítulo, a partir de la lectura de Badiou, vislumbramos tres momentos: la ontología matemática, el vacío ontológico de Spinoza y lo que escapa a la ontología de Spinoza. Este capítulo contiene la crítica a Spinoza fundamentalmente en la lectura de Badiou como una ontología cerrada, es decir, una ontología que se enclaustra en la sustancia.

Nos apoyamos en tal crítica porque nos permite reconocer los límites del spinozismo en referencia a temas como el exceso productivo de la sustancia y lo que escapa a la sustancia. Entrar en diálogo con Badiou enriquece y problematiza los elementos que hasta el capítulo anterior habíamos construido como lo común. Además, nos permitirá preguntarnos ¿qué tiene de novedoso y transformador lo común cuando es producido dentro de la sustancia, dentro de lo ya representado?

Dentro del tercer capítulo se bosquejan de manera general algunos elementos de la ontología matemática de Badiou. El segundo momento traslada la matemática del *ser* a Spinoza y halla en su obra un vacío con respecto al exceso productivo de la sustancia en la creación de las afecciones en los modos, particularmente en la producción de infinitud/finitud. En el último momento explicitamos que Spinoza, a causa de su univocidad sustancial, no se permite pensar algo que escape de ella, como pueden ser el acontecimiento y el sujeto. Así pondremos en contrapunto la noción de lo común ya que nos exigirá repensar la multiplicidad, lo novedoso y el sujeto de lo común.

En el último capítulo reflexionamos sobre el contrapunto planteado en la sección anterior. Tenemos tres momentos que se contrastan con lo común. En el primero, fundamentamos y articulamos los afectos a lo común y demostramos cómo estos son en principio fundante de todo común. En segundo lugar, problematizamos la multiplicidad ya que nos hemos encontrado con dos versiones de multiplicidad, una unívoca y otra matemática, y trataremos de tomar posición con la concepción de multiplicidad que más entre en contacto con lo común. Y, por último, reflexionamos sobre el individuo spinozista tratando de encontrar en él las potencias que permiten consolidar un común.

Capítulo 1
Spinoza, pensador de lo común

> Un hombre engendra a Dios. Es un judío de
> tristes ojos y de piel cetrina; lo lleva el tiempo
> como lleva el río una hoja en el agua que
> declina. No importa. El hechicero insiste
> y labra a Dios con geometría delicada;
> desde su enfermedad, desde su nada.
> –Jorge Luis Borges, *Baruch Spinoza*

Cuando nos preguntamos sobre lo común imaginamos una confluencia y una relación de seres, saberes y cuerpos que buscan por mutua simpatía o utilidad construir encuentros y tratos sobre lo imprescindible en algún lugar.[1] Algunos de los acercamientos que tiene Spinoza en torno a lo común se refieren a la conveniencia de los cuerpos en sus múltiples relaciones.

En la EII, lema II, Spinoza afirma que existe en todos los cuerpos algo que conviene entre ellos; esa conveniencia se refiere al movimiento y al reposo (1980, 118).[2] Si nos fijamos, lo que le es propio a una piedra es el reposo y esto conviene a su entorno en la medida que su quietud posibilita el albergue, el sostén o la protección de otros seres. Esto significa igual-

1 El vocablo de "utilidad" en Spinoza no se refiere a algo instrumental, más bien nos remite a la inevitabilidad que tiene el individuo por establecer vínculos que conserven su existencia y la aumenten. Entonces utilidad se refiere a un tipo de organización que intenta beneficiar a la mayor cantidad de seres en conjunto.

2 Ver el apartado de las siglas y acrónimos, en donde se explicitan sus significados dentro del texto. Para este caso "EII, lema II" significa: la *Ética*, parte segunda, en el lema II.

mente que tanto la piedra como otros cuerpos tienen esencias diferentes: aunque a todos los cuerpos les es común el movimiento y el reposo, cada cuerpo singular es diverso en su desenvolvimiento, porque "aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular" (Spinoza 1980, 142).

En este sentido podríamos hablar de lo común en Spinoza: cuando nos referirnos a una característica que es propia de todos los cuerpos, como también aquello que habla de la variedad que tiene cada cuerpo en el movimiento y el reposo. Por esto nos proponemos con este primer capítulo una entrada a Spinoza que dé razón de algunas herramientas y conceptos que nos acerquen a una noción de lo "común".

Se emplean sus tres principales obras: *TTP*, *TP* y la *Ética*, para en principio problematizar la idea de Spinoza sobre la sustancia o Dios y cómo esta da paso a los modos de existencia, que para Spinoza son todas las cosas existentes y el eslabón que posibilitaría pensar lo común pues en los modos hallamos cierta intención spinozista por consolidar relaciones.[3] En otras palabras, en este capítulo introducimos lo común empezando por la sustancia infinita, pasando por su producción de los modos hasta llegar al tema de los afectos y el cuerpo.

Como vemos, lo común tiene una ligazón fuerte con el cuerpo y este es uno de los puntos fundamentales del análisis: ver de qué forma el cuerpo corresponde a la construcción de una noción de lo común. Por eso Spinoza resulta clave en este sendero: no solo abre el cuerpo para ser explorado, experimentado y vivido singularmente, sino que nos permite hallar un cuerpo relacional y colectivo. Sospechamos que el encuentro con lo común, a través del lente pulido de Spinoza, nos permite advertir de qué maneras es posible comprender y crear formas de vida colectivas. Nos proponemos percibir la filosofía spinozista como un solaz afirmativo de lo común, como un *Vera vivendi ratio.*[4]

3 A lo largo de este capítulo veremos que las relaciones entre modos de existencia tienen ciertas condiciones que se anclan en una determinada concepción del cuerpo y los afectos.

4 Se traduce del latín como "modo de vida verdadero". Hace referencia a un modo de vivir juntos.

Dios como posibilitador de lo común

El punto de partida filosófico de Spinoza en la *Ética* es Dios;[5] ya que Dios representa un comienzo estratégico que permite al filósofo desvincularlo de las tradiciones judías y cristianas de su época y proponerlo como "clave para la explicación de toda la realidad" (Paniagua 1983, 161). Diríamos que Spinoza comienza por Dios porque lo entiende como un concepto que se autoforma, porque no requiere de un concepto externo para concebirse (Spinoza 1980, 47).

El Dios de Spinoza es "una sustancia absolutamente infinita e indivisible" (Spinoza 1980, 59). Esto significa que es un concepto que da cuenta de su facultad para incluir todo lo que existe infinitamente. La sustancia absoluta es un comienzo algo anómalo, ya que Dios cuando incluye *todo* lo existente también nos está proponiendo que no hay diferencia entre eso todo y la nada. Althusser detallará esta anomalía siglos más adelante preguntándose: "¿qué diferencia hay entre el Todo y nada puesto que nada existe fuera del Todo?" (2002, 41). De lo que se trata entonces es de definir el Dios de Spinoza como un comienzo del todo que dice "'no comienzo por nada'" (Althusser 2002, 41). Esta anomalía refleja el carácter poco religioso de este Dios.

En la EI Definición VI, Spinoza identifica a su Dios como un ser "eterno e infinito" (1980, 48) que, a su vez, por propiedad de su naturaleza, es causa de sí mismo: *causa sui*. Dios se comprende a sí mismo y existe por causa misma de su esencia; esencia que contiene su existencia: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa" (Spinoza 1980, 47). La sustancia entonces tiene ciertas "propiedades" que abarcan su eternidad, infinitud y su causa de sí.

Estas tres "propiedades" de la sustancia –causalidad, eternidad e infinitud– son claves para comprender la manera en que opera Dios en su sistema. Para empezar, la causalidad no solo se remite a la autoproducción de la sustancia, sino también refleja que la sustancia es primera causa de todo, es

5 El punto de partida de la *Ética* es Dios, aunque tenemos en cuenta que este solo empieza a trabajarse en la sexta definición de la primera parte.

decir, que la sustancia implica una red de movimientos causa efecto sobre lo que produce, porque "de una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto" (Spinoza 1980, 49). De cada causa hay un efecto donde todas las cosas existentes, sean animadas o no, tienen como causa a Dios. De ahí que, "quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y sin repugnancia mental alguna, forjan en su espíritu árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen" (Spinoza 1980, 52).

Ahora bien, cuando nos remitimos a la *eternidad* de la sustancia hablamos de esa parte constitutiva de la esencia de Dios, que en última instancia también es parte de la esencia de todas las cosas que existen. La eternidad más allá de ser cuantificable en el tiempo o tener una duración específica habla de una existencia en acto. Somos eternos en la medida en que existimos: "fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser" (Spinoza 1988, 131). De ahí que la eternidad se conecte en igual medida con las afecciones de Dios.

Aquí damos paso a la tercera "propiedad", su infinitud. En la correspondencia de Spinoza existe un conocido diálogo con Meyer sobre el infinito. En tal carta, la XII, Spinoza afirma que no existe un solo infinito, como comúnmente solemos pensarlo y comprenderlo, existe por un lado un infinito que se relaciona con algo abstracto e imaginativo, que se puede dividir en partes y cuantificar, y por otro, existe un infinito que él llama en acto, que es producto del entendimiento y abarca todo en la perfección de Dios (Spinoza 1988, 130).

A Spinoza le interesa vincularse a un infinito que abone más al entendimiento de Dios que al efecto de la imaginación, por eso entiende que la infinitud de Dios no tiene una cantidad específica, más bien es una unidad que no se puede dividir en partes, ni determinar su cantidad por medio de algún número. Dios es infinito en la medida en que es indefinido y existe en todas las formas posibles; es un infinito en acto (Spinoza 1988, 135).

Esta breve descripción de las tres "propiedades" de Dios permite trasladarnos al resto del sistema spinozista. Si bien el Dios de Spinoza es causal, eterno e infinito, estas "propiedades" se trasladan conforme a toda su producción. Todas las cosas que existen son, en cierta forma, producidas

causalmente e infinitamente y experimentan cierta eternidad. Uno de los ejemplos más clásicos podría ser el del cuerpo. ¿Cómo lo entendemos? En la medida en que contiene infinidad de cuerpos de diversa naturaleza y complejidad (Spinoza 1980, 123) y a su vez este cuerpo "debe tener necesariamente, para que exista, una causa externa" (Spinoza 1980, 54). En resumidas cuentas, en toda producción de la sustancia hay un traspaso de "propiedades", ya sea en su causalidad, infinitud o eternidad.

Ahora bien, en la infinita producción de Dios existen los atributos que son "aquellos que el entendimiento percibe de una sustancia" (Spinoza 1980, 47). Tal como hemos afirmado anteriormente, a tales atributos también les pertenece el ser eternos e infinitos (Spinoza 1980, 56), y se concretan, para el ser humano, en dos lugares: la *extensión* y el *pensamiento*. Estos dos atributos, que no son los únicos pues como advertimos una de sus propiedades es la infinitud, son los que nuestro entendimiento logra captar de la sustancia.

> De aquí se sigue muy claramente: primero, que Dios es único, esto es (*por la Definición 6*), que en la naturaleza no hay sino una sola sustancia, y que esta es absolutamente infinita, como ya indicamos en el *Escolio de la proposición 10*. [...] Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien (*por el axioma 1*) afecciones de los atributos de Dios (Spinoza 1980, 60).

Los dos atributos que el entendimiento logra captar (extensión y pensamiento) no tienen una definición exacta de lo que son.[6] A pesar de que Spinoza nos dice que los atributos son "aquello que el entendimiento percibe de una sustancia" (1980, 47), creemos que más que definir el atributo Spinoza intenta demostrar qué posición ocupan en relación con Dios. Si lo comparamos con su contemporáneo Descartes encontramos que mientras que para este existe sustancia *extensa* y sustancia *pensante*, en Spinoza los atributos no son sustancias, ya que solo es posible la existencia de una sustancia. En este caso los atributos no son sustancias, como tampoco son partes finitas de la sustancia absoluta.

6 La controversia del atributo está presente a lo largo de los estudios del spinozismo: ¿el atributo tiene un estatuto ontológico o solo es la manera en que nosotros entendemos la sustancia?

Hay una característica fundante que tienen los atributos, que se encuentra en la primera parte de la *Ética*: los atributos expresan (Spinoza 1980, 47).[7] Así pues, el atributo de pensamiento y el de extensión expresan tanto la naturaleza de Dios, como su producción modal. Es en este punto donde hacemos un viraje. Ya hemos tratado a Dios, sus "propiedades" y sus atributos, pero hay una producción de Dios que se refiere a sus modos. Los modos son "las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual también es concebido" (Spinoza 1980, 48). En este sentido los modos tampoco son una sustancia, más bien son el lugar donde se concreta la realidad de los atributos. Dirá Spinoza que los modos son realidades de los atributos (1980, 54).

Los modos de la sustancia absoluta se seccionan en dos. Por un lado existen los modos infinitos y, por otro, los modos finitos (Spinoza 1980, 73).[8] En el caso del atributo del pensamiento se encuentra un modo finito que es el "alma" o las ideas que se tienen de cualquier cosa y en el caso del atributo de la extensión está el "cuerpo". Así pues, por medio de los atributos cada modo finito expresa la esencia de Dios, haciendo de la sustancia una cosa extensa o una cosa pensante (Spinoza 1980, 103), y nos permite como seres compuestos de finitud un acercamiento a la infinitud de la sustancia. En este sentido el ejercicio de conocer se vuelve clave, porque a través del conocimiento "tenemos potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo" (Spinoza 1980, 340).

El acercamiento a Dios a través del conocimiento como modo finito ocurre porque "cuando más entendemos las cosas [...] más entendemos a Dios" (Spinoza 1980, 352). Así que conocer las cosas singulares es conocer a Dios o más específicamente intentar conocer la infinidad de toda la naturaleza. Hay dos maneras de conocer cualquier modo de existencia finito; el primero es a través de su cuerpo, lo conocemos a través de su materialidad como tal, la concreción de su cuerpo en la naturaleza:

7 Deleuze se interesará bastante en este concepto, porque lo considera el verbo de la filosofía de Spinoza. En nuestro segundo capítulo ahondaremos con mayor detenimiento en este término.

8 Spinoza trata ampliamente los modos infinitos y finitos en su obra el *Tratado Breve*, en los capítulos 8 y 9 de la primera parte. Los modos infinitos de la extensión y del pensamiento los trataremos más adelante, ya que el interés de este capítulo es problematizar los modos finitos porque estos nos permitirán una entrada al cuerpo.

un libro, un árbol, un animal, un ser humano. La segunda manera es a través de la idea de estos cuerpos, cuando comprendemos su naturaleza: qué causa la naturaleza de los árboles, cómo ha sido posible la escritura de un libro, cómo se ha llegado a ser humano, etcétera. Como vemos, la existencia de una cosa implica conocer la materialidad de su cuerpo y de sus causas.

Así pues, dentro de este conocer los modos de existencia finitos cuando decimos que el alma humana conoce esto o aquello, no decimos otra cosa, sino que Dios tiene esta o aquella idea (Spinoza 1980, 115). Conocer cualquier modo de existencia requiere tanto de la idea de su cuerpo, como del cuerpo para formular una idea. Todo conocimiento implica la concatenación del cuerpo y del espíritu o alma. No es que ambas ideas se confundan en su interacción, más bien cada una tiene su participación en un campo del conocimiento, pero una sin la otra no cumplen una función apropiada del conocer –a tal concatenación más adelante Deleuze la llamará *paralelismo* (1975, 56)–.

De hecho, Spinoza entiende a Dios como "causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas" (1980, 69). Es decir, que comprende que no existe una idea por encima del cuerpo, como tampoco el *ser* fuera de sus modos. Si "cada uno está en Dios y Dios está en cada uno" (Spinoza 1989, 313) se espera que tal sustancia sea la causa de todas las cosas, pero al ser la sustancia autosuficiente, no puede decirse que las cosas son iguales a Dios, más bien todas las cosas finitas son habitadas de manera causal en Dios. Por eso el objetivo de Spinoza no solo se encamina hacia una discusión teórica en torno a lo qué es Dios, sino a plantear una separación entre la filosofía y las ideas de Dios que critique cierto tipo de religión supersticiosa y trascendente (Spinoza 1989, 285).

La ontología inmanente de Spinoza nos permite comprender la producción infinita del ser, como también la naturaleza y las potencias que aguardan en cada modo de existencia finito. Por eso, de la inmanencia nos dice que "nada hay fuera de sustancias y modos" (Spinoza 1980, 61).

La inmanencia tiene un carácter central en Spinoza ya que organiza una causalidad en el orden de los modos de existir finitos, es decir, permite constatar que no existe algún efecto que no tenga primeramente una causa

máxima, que es Dios. De cada contacto que tiene un cuerpo con otro surge un efecto, pero tal efecto tiene una causa concreta. Por ejemplo, si un cuerpo entra en contacto con cierta música que le recuerda algo desagradable, escuchándola al pasar por un lugar sin esperarlo, tendrá un efecto negativo en su encuentro, pero si se propuso escuchar tal o cual canción que le genera alegría tendrá un efecto más positivo. Hay una diferencia en tal contacto. La causa del encuentro desagradable fue fruto del azar, de algo que no estaba planeado, mientras el segundo pudo ser fruto de la utilidad.

Si bien existen encuentros tanto fortuitos como necesarios en inmanencia, es importante resaltar que en Dios no existe nada que sea contingente. Todo lo que es en Dios existe de modo necesario (Spinoza 1980, 56), si la naturaleza entera es causa de la potencia del *todo*, todo lo que en la naturaleza existe está determinado y expresado por ese todo. Así pues, volvemos a concatenar los modos finitos de existencia con el conocimiento y la inmanencia, los modos finitos "son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo [...] la perfección y la imperfección con lo que conocemos algo, son solo en realidad, modos de pensar que solemos imaginar a partir de la comparación" (Spinoza 1980, 247).

En resumidas cuentas, "cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos a Dios" (Spinoza 1989, 139). Entonces la sustancia de Spinoza se le entiende como equivalente de la naturaleza, es decir, son lo mismo (*Deus sive Natura*) (1980, 246). También vemos en la sustancia dos movimientos: el primer movimiento es que Dios, o la naturaleza, tiene el derecho o potencia de determinar las acciones y pasiones de todas las cosas existentes, es decir, no puede haber en el mundo alguna contingencia que dé paso a una libre acción de las cosas (Spinoza 1980, 77). Y el segundo movimiento es que la existencia de Dios también está determinada en la reunión de todos los modos de existencia finitos que lo expresan.

> En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede

> o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado (Spinoza 1989, 332).

Si la naturaleza es infinita, esta es toda la realidad; una realidad que provee, explica y acoge al ser, por eso la realidad es a sí misma comprendida y explicada (Paniagua 1983, 168). Los dos movimientos arriba expresados se traducen en *naturaleza naturante*: habla de lo "que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita" (Spinoza 1980, 78). El segundo movimiento se conoce como *naturaleza naturada*: se refiere a "todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios" (Spinoza 1980, 78). Esto nos permite entender que la realidad es abarcada por un Todo Dios que explica y comprende al ser y que en última instancia la igualdad entre los modos se manifiesta por medio de la sustancia infinita.

Por eso, el *more geométrico* tiene como procedimiento la relación entre causa y efecto, lo cual permite comprender el orden de la naturaleza.[9] En esta naturaleza, tanto el cuerpo como el espíritu son efectos que están determinados por la sustancia a existir de cierta manera. Esto permite que cada cuerpo y cada pensamiento se encuentren inmersos dentro del mundo y no fuera: inmanencia. Debido a esto, cada modo y su potencial activo se encaminan hacia lo común, que implica estimar la utilidad por la cual son movidas y también son unificadas sus fuerzas, en pro de una acción conjunta. Implica reconocer la unidad total que abarca el ser en su producción, como también que esta unidad produce infinitamente toda la vida.

Lo modal y lo común

Siguiendo las cinco partes de la *Ética* de Spinoza, vemos que el concepto de Dios empieza a menguar gradualmente. Si la parte I estaba en gran me-

9 El *more geométrico* es el método que Spinoza utiliza en la *Ética*. Este método consta de axiomas, proposiciones y demostraciones, pero en últimas es un método deductivo que parte de Dios y despliega todo su sistema a partir de ahí.

dida dedicada a Dios, ya en la parte II y III poco aparece. En el comienzo de la parte II Spinoza aclara que en este capítulo se interesará en "explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios" (1980, 101), es decir, la producción que se sigue de Dios. Y ya en las dos últimas partes se centra en la discusión de lo modal, en sus afectos, su poder y su libertad.[10]

Consideramos vital entender que Spinoza toma a los modos de existencia finitos como todo aquello que existe en la sustancia, sea humano o no, pero a medida que va desarrollando su orden geométrico comprende que en la unidad de la sustancia existen diferencias entre los modos de existencia finitos, ya sea porque un cuerpo se mueve más lento que otro o porque el alma humana percibe tantísimas cosas (Spinoza 1980, 118, 124). Aun así, en esta diferenciación modal siempre hay puntos de conexión y convergencia.

En la EIV, proposición XXXVII, nos dice Spinoza que los seres humanos son lo más provechoso que hay para con otros seres humanos, y que por lo tanto otras formas de vida animadas o no animadas no lo son tanto (1980, 281).[11] Pese a esto comprende también que la esencia de esas otras formas de vida no está jerárquicamente por debajo de la humana, más bien que tales vidas cuentan con otras potencias, movimientos y composiciones en su naturaleza que son diferentes.

En todas las cosas existentes, ya sea humanas o no, existen leyes en su naturaleza que son comunes a todos. Más claramente: aun cuando todas las cosas existentes posean naturalezas variadas y potencias diversas, existe un rasgo que todas las cosas tienen. A esto Spinoza le llamará *conatus*, un esfuerzo que tienen todas las cosas y que dice que "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (1980, 176).

10 Como hemos visto, lo modal se refiere a los modos de la sustancia, es decir, a las afecciones de la sustancia, y especialmente a su construcción como realidades inmanentes.

11 Es preciso aclarar que en gran parte de las traducciones de la *Ética* al español aparece el término de "hombre" en vez de "ser humano". Aunque en las citas textuales seremos fieles a la traducción de "hombre", en este trabajo tomaremos el término "ser humano", cuando sea posible, porque nos permite referirnos a la amplitud y diversidad, y nos distancia de una posible referencia solo al género masculino.

> Todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia (Spinoza 1980, 177).

Como vemos, todas las cosas se esfuerzan en existir. Entonces el *conatus* es directamente proporcional a la cantidad de relaciones que tienen las cosas con su entorno, porque se ve condicionado a que alguna cosa externa promueva su conservación o su destrucción. El esfuerzo de existir puede permanecer en el ser por una fuerza común de relación con otros humanos, como también puede dejar de perseverar en el ser cuando entra en una relación violenta que le destruye o descompone.

Hay un ejemplo clásico para esto. Pensemos en el suicidio. Gran parte de sus causas, por no decir todas, se encuentran en el exterior de un ser humano (Spinoza 1980, 264), ya sea por la fuerza de las ideas externas sobre un cuerpo o por la acción de ciertos cuerpos sobre las ideas de cualquier persona. No sucede que algún modo de existencia se destruya a sí mismo por causa de su propia naturaleza, el suicidio siempre viene de afuera. Tan es así que desde el spinozismo más fiel, todo aquello que destruye nuestro cuerpo o lo disminuye en su actuar no nos pertenece, tan solo nos pertenece aquello que aumenta nuestra capacidad de actuar y de ser afectados (Allendesalazar 1988, 75).

Paralelamente, este esfuerzo por existir con el que cuentan los modos de existencia no es el mismo cuando actúa tal esfuerzo en el alma y el cuerpo. Cuando sucede que un modo de existencia se esfuerza por perseverar principalmente en el alma hablamos de "voliciones": el cuerpo queda excluido de las ideas que el alma genera de él, lo que significa que el alma tiene una idea inadecuada de lo que acontece en el cuerpo o simplemente la ignora (Spinoza 1980, 179). En cambio, cuando hay una mutua relación del alma y el cuerpo por perseverar en el ser lo que surge es el *apetito* (Spinoza 1980, 179), es decir, el mismo deseo 'cupiditas': "apetito acompañado de la conciencia del mismo" (Spinoza 1980, 176).

> Por este camino es que podemos llegar a ver la cupiditas como punto de cristalización entre el cuerpo y pensamiento, entre su conatus y su potencia, respectivamente. La cupiditas no es una relación, ni una posibilidad, sino una potencia, es siempre un acto y refleja la potencia de crear y de comprender lo creado de la sustancia (Rubín 2012, 139).

Agregamos que, incluso el esfuerzo en la sola alma por perseverar es deseo; por eso tanto la voluntad, el apetito, las voliciones y los impulsos del hombre son el deseo (Spinoza 1980, 179). Nosotros, como seres humanos, andamos ante un bosque misterioso cuando nos enfrentamos con el deseo, porque "no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos" (Spinoza 1980, 179).

Entonces el esfuerzo con el que cada ser persevera en su existir en alma y cuerpo, o solo en el alma, es el mismo deseo. La particularidad de este deseo es que se hace vivo cuando nosotros obramos, pensamos y existimos de manera tal que cada acción resulte productora del tal deseo. El deseo es parte constitutiva del ser humano, y lo determina a existir de cierta manera por las afecciones que tiene, por las relaciones que posee. Ya que el deseo se cimienta en lo que existe, no atiende a un deseo de falta, porque no falta nada que lo explique o se le atribuya en la existencia divina. Deleuze (2008, 258) indica que en el deseo de Spinoza nada falta, y que por el contrario todo está expresado en la sustancia. "En ningún momento hay que lamentarse. Cuando llueve y son tan desdichados, literalmente no les falta nada. Es la gran idea de Spinoza: jamás les falta algo" (Deleuze 2008, 258).

Experimentamos ciertos deseos de acuerdo con las afecciones que tenemos. Estas afecciones se pueden referir a lo modal directamente, como afección de la sustancia o también como aquello que "le sucede al modo, las modificaciones del modo, los efectos de los otros modos sobre él" (Deleuze 2001, 62). Es así que las afecciones dan cuenta del estado de cierto modo de existencia, de cómo se siente y con qué fuerza existe. En consecuencia, el deseo o *conatus* se traduce como el esfuerzo que cada ser dedica, en la medida de sus potencialidades, a perseverar, o sea, a desear aquello que es más útil a su naturaleza.

Si nos fijamos bien, en Spinoza hay una comprensión específica de la naturaleza de los modos, en donde "lo que puedo está orientado por mi naturaleza y solo puedo aquello que se sigue necesariamente de ella" (Cadahia 2009, 127). Por eso en Spinoza no existe una partición entre una naturaleza presocial frente a la constitución de un orden civil, sino que por el contrario el deseo sigue siendo un motor que constituye lo humano y nunca deja de operar.

Pero entonces ¿qué pasa con la razón, es anulada por el deseo? La razón en Spinoza no pasa a un segundo plano, más bien la razón entra en concordia con el deseo, porque "la razón no exige nada que sea contrario a su naturaleza" (Spinoza 1980, 264). Así, la razón dialoga con el deseo porque nos acerca a aquello que más conviene en nuestras esencias. La naturaleza humana es productiva en el deseo y cuando dialoga con la razón hace que podamos comprender las leyes de la naturaleza por las cuales existen las causas de ciertas cosas.

Hay que puntualizar a dónde quiere llegar Spinoza. En un comienzo se centra en una única sustancia que tiene una esencia, que es la misma potencia con la existe y produce la existencia de todo, hasta llegar a la esencia humana. La esencia de Dios es la misma del hombre en la medida en que es infinitamente producida, pero tal infinitud no habla de un número, habla de un infinito que es abarcado por Dios, un infinito que expresa la realidad en su totalidad. El movimiento que Spinoza realiza es que la esencia de la sustancia es una misma para todos, pero se modifica según el modo singular en donde se instale. La esencia del hombre "está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios" (Spinoza 1980, 112), por eso el deseo varía según cada cual, su obrar, pensar y existir.

Aquí entra un punto crucial en el entendimiento del ser, pues lo que nos insinúa Spinoza es que la unidad de la sustancia concentra una multiplicidad. Las afecciones de la sustancia son producidas de manera heterogénea, o sea, que la sustancia es una unidad que produce heterogéneamente las esencias de todo lo que existe. Por ejemplo, no podemos comparar el esfuerzo de un equino cuando corre con la esencia de un pez cuando nada. Aunque tanto los equinos como los peces están en la sustancia, cada uno se manifiesta de forma diferente. Esta multiplicidad productiva de las esencias tiene como

condición estar en un infinito juego de interacciones. El caballo y el pez pueden llegar a relacionarse, pero les obliga a que en sus interacciones conserven su existencia, por eso evitan todo aquello que pueda destruirlos.

¿Por qué las relaciones, y la manera en que diversos modos de existencia entablan vínculos, está mediada por la conveniencia que tienen entre ellos? Si nos acoplamos a una visión voluntaria e individual, negamos la determinación sustancial que organiza nuestras existencias, consideramos las acciones como fruto de la sola voluntad individual, cosa que contradeciría la naturaleza que obliga a actuar y dejarse afectar (Spinoza 1980, 75). Entonces decimos que la conveniencia es aquella que media las relaciones entre modos, porque no es que estemos limitados en nuestros deseos por el otro, es que solo es posible perseverar en el ser y aumentar nuestro poder en relación con los otros.

Cada modo de existencia finito es una potencia que le permite actuar o dejarse afectar, o mejor aún, tiene cierto poder: hay dos maneras de comprender este poder en el spinozismo, ya sea a través de su *potentia* o de su *potestas.* Por un lado, la naturaleza humana cuenta con un poder que le es propio a su esencia: un poder de existir. Cada modo finito tiene el poder de hacer muchas cosas según su *potentia,* que no es más que la acción del cuerpo y el espíritu en su perseverar en el *ser*. La naturaleza proporciona a los seres una *potentia* o un "poder existir" específico (Spinoza 1980, 57).

Cuando hablamos de la *potestas* nos referimos a un poder que se construye por mutua composición entre modos de existencia. Los seres humanos buscan componerse y constituir un poder, que les permita desenvolverse y desarrollar su potencia de manera más apropiada que estando cada uno separado. Este poder está muy vinculado a la idea de multitud en donde "los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente" (Spinoza 1986, 93).

> Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por lo tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos (Spinoza 1986, 92).

Tanto la potencia como el poder dialogan cuando el poder en conjunto es el que permite que la potencia sea efectuada y aumentada. Entonces, hay toda una oscilación de los modos de existencia que pueden describirse como aumentos o disminuciones de la potencia. Dos cuerpos pueden aumentar su potencia en la medida en que ambos, por cuenta de su esencia, son recíprocos. En igual medida llegan a disminuirla cuando uno de los cuerpos, o ambos se ven destruidos ampliamente en sus partes más constitutivas.

Los modos de existencia se entienden como aquellos que ahondan en una comprensión de la naturaleza humana y no humana, para que así, este conocimiento permita construir un poder en conjunto que nos permita la conservación, como interés común, de una colectividad entera (Spinoza 1980, 321). Esta forma de ordenar el pensamiento hacia un alcance racional del deseo, o del deseo racional para la vida colectiva, permea la cuestión sobre el *ser* y sus relaciones y le concierne a la vida en lo común.

> Los cuerpos no se distinguen en razón de la sustancia, sino [...] en una unión de cuerpos. Ahora bien, esta unión se conserva aun cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos; por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, tanto respecto de la sustancia como respecto del modo (Spinoza 1980, 121).

Como hemos visto los modos de existencia por medio de su deseo o su esfuerzo de conservarse, posibilitan un entendimiento sobre algunos rasgos y características donde el ser contiene algo en común con otros. Todo aquello en común entre modos nace del esfuerzo por experimentar ciertas relaciones con infinidad de otros modos que convengan. Spinoza cree en la organización de estos deseos. A este arte de organizar, compartir y formar relaciones Spinoza le llamará nociones comunes: "de aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente" (Spinoza 1980, 143). Las nociones comunes son como Spinoza le llamará al conocimiento en el arte de las relaciones y su combinación a través del uso de la razón.

En este punto profundizamos sobre cómo la manera en que entiende el conocimiento Spinoza está estrechamente vinculada a la forma en que establecemos relaciones. Para empezar, existen dos maneras por las cuales conocemos las cosas según Spinoza. La primera habla de un conocimiento de forma *universal,* que se clasifica según el género, el número y la especie, es decir, que interpretamos los seres en concordancia con una condición generalizable a todos ellos (Spinoza 1980, 145). Así por ejemplo entendemos que las aves cuentan todas con una esencia, que es generalizable. Tanto un águila como un avestruz son las mismas a condición de su especie. Lo que no logramos extraer es que cada ave cuenta con unas afecciones concretas que le son innatas o adquiridas así, aunque sean aves su naturaleza no es la misma: mientras el águila puede experimentar la velocidad con sus alas en el vuelo, el avestruz la experimenta con sus patas durante una carrera.

La segunda forma del conocer nos habla de un conocimiento mucho más centrado en las afecciones singulares de ciertos cuerpos, de sus nociones comunes (Spinoza 1980, 145). Tanto el águila como el avestruz cuentan con unas afecciones muy diversas que nos permiten conocer y relacionarnos con estas aves de determinadas maneras, por eso las nociones comunes de las aves nos llevan a conocer las cosas a facultad de "tener ideas adecuadas de las propiedades de las cosas" (Spinoza 1980, 146).

Ahora bien, la primera manera y la segunda manera se distancian profundamente en el modo de conocer. La primera manera (universal) no nos lleva a tener ideas adecuadas sobre las cosas, le apuesta más al uso de la imaginación que al entendimiento por causas (Spinoza 1980, 178). Tal tipo de conocimiento puede llegar a expresarse en una clasificación jerárquica de cómo son ciertos cuerpos, es decir, se comprenden ciertos cuerpos desde cierto juicio valorativo, donde lo que importa es su esencia universal, más que su potencia singular.

La segunda manera es un conocimiento adecuado, no solo porque nos lleva a tener una mirada de las potencias singulares, donde se adquiere la habilidad de responder a las relaciones de manera singular, sino porque también nos permite interactuar con el mundo de tal modo que reconocemos las esencias de otros cuerpos singulares, reconocemos nuestra propia esencia y así mismo logramos ordenar nuestras conveniencias.

Deleuze (1975, 272) nos dirá, siguiendo a Spinoza, que las nociones comunes son "ideas que se explican formalmente por nuestra potencia de pensar y que, materialmente, expresan la idea de Dios como su causa eficiente". Estas nociones se encaminan a hacer de la vida un máximo disfrute y de la existencia un esfuerzo por adquirir ideas adecuadas, que se construye en común con otros. Todas estas ideas en común nos permiten también una idea más adecuada de la sustancia y, por ende, de las relaciones de conveniencia entre los cuerpos (Deleuze 1975, 275).

Por último, las nociones comunes implican dejar de imaginar y empezar a conocer a través de la experimentación y el uso de la razón. Además, son un esfuerzo por descubrir las relaciones que convienen con nuestra potencia, no en razón de lo que imaginamos que tienen ciertos cuerpos, sino en razón de sus causas, de sus potencias. La organización de los encuentros con otros cuerpos que convienen con el nuestro las origina el conocimiento por nociones comunes, es decir, aquello común entre un cuerpo y otro.

La fuerza común de los afectos

En este apartado ponemos en cuestión los afectos porque son un modo de pensar (Spinoza 1980, 103) entre los modos de existencia. Para Spinoza en el pensar y el conocer adecuadamente (o por nociones comunes) están inmiscuidos los afectos humanos.

> Los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas [...], y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa (Spinoza 1980, 168).

Acercarnos a los afectos humanos implica agregar que, de la misma forma en que los modos de existencia están determinados a encontrarse con otros modos y a perseverar su existencia, las cosas singulares también

organizan activamente los encuentros. En los afectos se experimenta una mayor o una menor potencia singular (Spinoza 1980, 169) y ya que estamos determinados a perseverar en nuestro existir, los afectos permiten que organicemos aquellas relaciones que aumenten nuestra potencia de existir.

> Así como en virtud de la facultad del querer podemos afirmar infinitas cosas (una tras otra desde luego, ya que no podemos afirmar infinitas cosas a la vez), también podemos sentir o percibir infinitos cuerpos (uno tras otro, por supuesto) en virtud de la facultad de sentir (Spinoza 1980, 161).

Entonces de la capacidad de acción y de afectación de un modo de existir se desprende un afecto, producto del aumento o la disminución de sus potencias. Cuando conocemos por nociones universales, tenemos respectivos afectos que Spinoza describe como pasiones tristes (1980, 171). En cambio, si conocemos por nociones comunes, adquirimos ideas adecuadas y por tanto experimentamos afectos alegres. "De aquí se sigue que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene" (Spinoza 1980, 171).

> Todas las ideas que acerca de los cuerpos revelan más bien la constitución actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior; ahora bien, esta idea que constituye la forma de un afecto debe revelar la constitución misma que el cuerpo, o alguna de sus partes tiene, en virtud del hecho de que la potencia de obrar del mismo, o sea, su fuerza de existir, aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida (Spinoza 1980, 241).

En Spinoza hay tres afectos primarios que brotan de la naturaleza: el deseo, la alegría y la tristeza (Rubín 2012, 138). Para el caso del deseo recapitulamos: el deseo es la misma esencia del ser humano (Spinoza 1980, 177), que permite concebir la naturaleza singular de ciertos cuerpos. Cada cuerpo es afectado de infinitas maneras por cuerpos exteriores y de tal afección se da un aumento o disminución de la potencia de obrar, modificando la esencia

de cada modo de ser.[12] Con esto queremos decir que el deseo es un punto central porque se entiende que de él surge la determinación del hacer, potencia del ser y de su preservación.

Los otros dos afectos (alegría y tristeza) se comprenden de la siguiente manera: entendemos una alegría como el aumento en afección de las potencias, y la tristeza es la disminución en afección de las potencias, sean colectivas o individuales. "La alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección y la tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección" (Spinoza 1980, 228).

Así como existen afectos que son pasiones, es decir, afectos que "en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial" (Spinoza 1980, 169), también hay afectos activos que son aquellos en donde el aumento de la potencia "puede ser percibido clara y distintamente" (Spinoza 1980, 168). Un ejemplo de un afecto activo es el amor propio o contento de sí, es "una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar [...] por consiguiente, el contento de sí mismo [amor propio] nace de la razón" (Spinoza 1980, 295). Esto no significa que no existan pasiones alegres, las hay tal como la gratitud que es el "esfuerzo por hacer el bien a quien nos ama y se esfuerza en hacernos bien" (Spinoza 1980, 207).

Ahora bien, dentro de estas pasiones, las alegrías y las tristezas no son puras. No se trata de percibir las pasiones como afecciones estáticas, más bien como situaciones fluctuantes del ser. Por eso Spinoza nos dice que hay pasiones que pueden nacer de la tristeza y generarnos alegría e igualmente tristezas que tengan como origen una alegría (Spinoza 1980, 190). Es importante aclarar que la alegría y la tristeza no son un fin en sí, son el proceso de aumento o disminución de la potencia, en donde el ser experimenta ciertos ánimos a causa del encuentro entre diversos cuerpos. Igualmente, de la tristeza solo podemos extraer pasiones, ya que no pueden existir tristezas que tengan como causa el propio ser, todas las tristezas se padecen.

Spinoza no considera en el mismo nivel a la alegría y a la tristeza. Si solo en el aumento de las potencias se halla un conocimiento adecuado de

12 Estas modificaciones solo se dan dentro de ciertos límites que aguardan dentro de la individualidad.

las cosas, Spinoza entiende que "la alegría no es el premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma" (1980, 365). Así, la virtud que se alcanza en la alegría se traduce en algo bueno para un cuerpo, es decir, toda experimentación del *ser* que aumente sus potencias es un bien.

Spinoza (1988, 212) huye de la lectura moral sobre el "bien y el mal". Una cosa es mala para un cuerpo cuando en cualquier encuentro con otro, se ve disminuida su capacidad de obrar. Por ende, no es que un cuerpo cualquiera sea malo en su naturaleza, más bien la relación con ese cuerpo no es útil con su potencia. No es posible saber qué tipo de encuentros aumentarán o disminuirán las potencias, por eso el esfuerzo por organizarlos es clave.

Es importante resaltar que cualquier cuerpo puede tener tanto ideas adecuadas como inadecuadas y esto no implica un obstáculo para que cada *ser* persevere en su ser. Spinoza entiende de las pasiones humanas, sabe que estamos inclinados a tener ideas inadecuadas y que incluso el alma humana está constituida por ambas ideas, al alma humana ni lo bueno, ni lo malo le es ajeno. Por lo tanto, unos cuerpos como los otros se esfuerzan en perseverar y allí todos los cuerpos son consecuentes del esfuerzo de sí por existir.

En definitiva, los afectos son la realidad más cercana al *ser*, si Spinoza se interesa por ellos es porque parte de lo más íntegro del ser humano. Por eso su tarea no es lamentarse de los sentimientos y pasiones humanas, sino entenderlas (Spinoza 1980, 168). Los afectos alegres, como fruto de las relaciones de los modos de existencia, son el resultado del uso adecuado de la razón, porque componerse o aumentar la potencia implica esforzarse por tener ideas adecuadas.

¿Qué puede un cuerpo?

A lo largo del capítulo hemos utilizado el término "cuerpo" para describir un modo finito del atributo de la extensión, pero en Spinoza el cuerpo tiene un tratamiento más amplio. Para empezar, el cuerpo es un principio de libertad en Spinoza, no solo porque es ubicado como uno de los territorios por donde pasa el conocimiento adecuado y se expresa la esencia de la naturaleza materialmente, sino porque el cuerpo es la reunión y el lugar

donde la inmanencia de la sustancia resulta posible. De modo que, las relaciones que organizamos a través de la causalidad atributiva de la sustancia nos obligan a construir espacios de potencia.

Antes de continuar, profundizaremos sobre el concepto de potencia en nuestro filósofo, para poder articularlo a la idea del cuerpo. Para empezar, la potencia nos habla de lo que un cuerpo es capaz, del poder de existencia de un cuerpo (Spinoza 1980, 57). Un ejemplo de ello: no es posible pedirle al águila que corra con la misma intensidad que un avestruz, así como tampoco, que un ser humano adquiera las partes constitutivas de una mesa. Cuando decimos potencia nos referimos a unas determinaciones de la naturaleza en los cuerpos que les lleva a obrar de cierta manera.

> La fuerza y la precisión de nuestras ideas depende de la fuerza y la potencia de nuestro cuerpo, de la fuerza y de la potencia de nuestro ser. Conocemos en función de cómo vivimos. Con la cabeza gacha, viene a decir Spinoza, es del todo imposible pensar (Allendesalazar 1988, 28- 29).

De ahí que la potencia esté en estrecha relación y circulación entre las ideas y las cosas o lo que es lo mismo entre el espíritu y el cuerpo. Hay un orden lógico por el cual se llega a entender adecuadamente las cosas existentes: cuando hablamos de alma y cuerpos concatenados tenemos que prever que las ideas que le constituyen al alma y su imagen del cuerpo son variadas. Es decir, las ideas de un cuerpo llegan a ser infinitas y en esta producción pueden resultar confusas, por lo que la primera tarea es entender la naturaleza del cuerpo, es decir, su potencia.

> Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente (Spinoza 1980, 117).

La potencia no solo se refiere a una dimensión individual de lo que puede obrar determinado cuerpo, sino también a la comunión de varios cuerpos a nivel micro y macro (Spinoza 1980, 123). Una potencia no es solo un

individuo, también puede ser una potencia colectiva. De tal manera que la potencia que aloja a un cuerpo puede ser un individuo, una colectividad, una comunidad, una multitud o un país.

> Nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad (Spinoza 1980, 265).

Como hemos dicho, la conservación del ser implica un ejercicio de conocer adecuadamente, porque conociendo adecuadamente logramos organizar a nuestra mejor utilidad nuestras relaciones y afectos. En este sentido el cuerpo también se ve inmiscuido en este proceso, ya que todo tipo de conocimiento y aprendizaje está íntimamente anclado a las potencias del cuerpo. Pero este cuerpo no solo es el envoltorio donde se conservan las experiencias vividas, sino también el territorio donde se piensa. Se piensa con el cuerpo, se piensa con todo el ser (Allendesalazar 1988, 19). Es allí, en el cuerpo, donde surge un posible colectivo: un común.

A este proceso de comunión de varios cuerpos por medio de un sentimiento en común, ya sea por amor, por miedo a algo, por la esperanza en un bien mayor o el miedo de un mal mayor, se llama multitud (Spinoza 1986, 122). Nos interesamos en discutir la multitud porque es la máxima expresión de la organización de los cuerpos que, por afectos comunes, logran establecer una idea adecuada de lo que es más útil a todos:

Spinoza da un paso muy importante que consiste en incluir las pasiones y los sentimientos como una realidad irreductible en el ser humano, y que solo comprendiéndolas y buscando una idea adecuada de ellas, este puede conservar y fortalecer su *conatus,* esto es, la extensión de su poder y las fuerzas de sus apetitos y necesidades (deseos) (Cadahia 2009, 128).

Esta multitud y su relación con quienes la conforman –varios cuerpos instituyendo uno– nos lleva a retomar a Spinoza (1986, 92) cuando dice: "si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo".

Podríamos decir que a primera vista hay una imagen contractual en la multitud, del paso de un estado natural, en donde el poder y el derecho son lo mismo, a un estado civil. Por lo que la necesidad de conservación de los seres humanos les lleva a ceder su poder a un soberano quien les brindará seguridad. Le es entregado el poder y libertad a alguien para que la seguridad, la paz y la integridad tengan cabida. Pero en Spinoza hay otro tratamiento que no es específicamente el contractual.

Esta percepción contractual de la organización política de los cuerpos, tiene su máximo exponente en Hobbes, para quien el estado de naturaleza está antes del social, por tanto, ambos estados están separados (Deleuze 2003, 36). Hay cierta relación entre Spinoza y Hobbes en cuanto a que el estado de naturaleza se define por la potencia de lo que puede cada cual (Deleuze 2003, 36). Aun así, hay una radical separación, en concreto con la definición de estado natural y el acuerdo común que se cede a un soberano, para la conservación social e individual. Lo que pasa con Spinoza es que hay dos momentos, en el primero, específicamente en su obra TTP, sí hay una presencia del *pacto*, del contrato explícito, en donde los seres humanos entregan su poder a un soberano dando paso a su poder absoluto:

> Se puede formar una sociedad y lograr que todo *pacto* [cursivas mías] sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer (Spinoza 1989, 338).

Pero más adelante en el TP tal *pacto* no aparece, ya que los individuos no abandonan su derecho natural, sino que lo siguen teniendo en el derecho político, es decir, que no hay presencia de contrato. Esta imagen no contractual es la que nos interesa. Cada individuo sigue teniendo su derecho natural a todo lo que puede en el estado político:

> Este derecho natural según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien)

> no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad (Spinoza 1986, 101).

Lo que es muy recurrente en Spinoza es la presencia constante del derecho natural, incluso en la organización social y política, nunca deja de efectuarse, ni deja de existir porque "la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana" (Spinoza 1986, 89). ¿Pero por qué surge el derecho político entonces? El derecho natural es entendido como el poder de cada ser humano a todo lo que puede, pero ya no es un "ser" el que conserva su estado natural, en el estado político es toda una sociedad la que en común acuerdo da origen a la multitud. Entonces el derecho político es el mismo derecho natural pero colectivo. "Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de este y no del otro, ya que todas las cosas son de todos" (Spinoza 1986, 97). La ayuda mutua entre individuos es lo que determina la amplitud de poder y de derechos: tan solo juntos, los seres humanos, como seres sociales y pasionales, pueden perseverar en el ser y en la razón.

Cuando se habla de derecho natural se hace referencia a la naturaleza de cada ser humano, es decir, cada ser está determinado a obrar y existir en concordancia con el derecho natural, que no es más que su propia naturaleza (Spinoza 1989, 331). La multitud es entonces la puesta en común del derecho natural, de toda la sociedad a todo lo que puede. Nos recuerda Spinoza que los seres humanos se vieron obligados por razón o por necesidad a ceder su derecho a toda la sociedad para construir una potestad suprema, por lo que estamos obligados a obedecer a este poder de la sociedad (Spinoza 1989, 331), y así poder construir libertades colectivamente.

Tal obediencia tiene un componente que consideramos importante recalcar: la obediencia en Spinoza no es sinónimo de esclavitud, porque cada ser humano usando su juicio verá el fin último por el cual obedece (Spinoza 1986, 95). Entonces "aquello que separa una multitud libre de otra esclava son fuerzas de vida, umbrales infinitos y relativos, pero siempre reales, de potencia, de inteligencia, de refinamiento, de alegría, de complejidad" (Allendesalazar 1988, 126). Vale la pena subrayar que la obediencia no es

contraria a la libertad de los seres humanos si habla de una "acción anímica interna", pero se convierte en algo perjudicial para la misma organización de la multitud cuando viene de una "acción externa" (Spinoza 1989, 352).

Así pues, la multitud es la consolidación de una puesta en común de los derechos naturales de todos los cuerpos. El ser humano al requerir la ayuda mutua de los otros, para poder vivir en libertad, se inclinó a su mejor utilidad, por eso cada uno comparte su derecho natural individual en colectividad.

> Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez (Spinoza 1989, 335).

Este concepto de multitud va de la mano de la razón, pero cabe preguntarse hasta qué punto una organización colectiva siempre está guiada eminentemente por la razón. Spinoza sabe que no existe cosa así, detrás de las acciones humanas hay deseos que no conciernen tan solo a la razón: "los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, por lo mismo su poder natural o derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse" (Spinoza 1986, 86). Aun así, este principio de organización en el deseo no es contrario a la organización de la multitud, incluso muchas veces resulta el primer motor de formación de un común, por ejemplo, el miedo o la esperanza.

> Spinoza nos dice que es una enseñanza de la razón que nos muestra que es útil para convivir con los demás, ya que esto es un modo de potenciar la propia naturaleza. En caso contrario, es decir, en el derecho natural donde uno puede hacer todo aquello que le permite su propia naturaleza para conservarse en su ser, conservarse a uno mismo se volverá algo más vulnerable en la medida en que mi potencia puede perecer ante otra potencia (Cadahia 2009, 129).

La última palabra de la política en Spinoza no es la razón, ni tampoco las pasiones y deseos sino la unión de ambas cosas. Pensar en el aspecto político de lo humano implica saberse movido por el deseo y las pasiones, tal vez por eso el acercamiento de Spinoza a la multitud siempre está concatenado en la práctica y la experiencia política. No se duda en ningún momento del deseo, no se lo rechaza, no se le subestima.

> La libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar de la razón, sino tan solo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. [...] Y por eso mismo también, Dios, que existe, entiende y obra con absoluta libertad, es necesario que exista, entienda y obre por necesidad de su naturaleza (Spinoza 1986, 89).

Finalmente, la multitud es el pico más alto de consolidación de un común en alegría. Si la multitud en común acuerdo incrementa su poder, es decir, su derecho, todos los individuos así mismo incrementarán en poder. Esto no quiere decir que un individuo tenga el mismo poder de la multitud, ya que al ser humano le "resulta imposible vivir fuera de todo derecho común" (Spinoza 1986, 80), más bien la multitud emerge como poder absoluto, porque es superior al de cualquier individuo. Por eso el bienestar no es meramente individual, más bien es colectivo y solo se alcanza en común acuerdo entre quienes construyen cierta organización. La multitud tiende naturalmente asociarse, no porque solamente la guie la razón, sino también fruto de algún sentimiento común.

Conclusión: organización de lo común

En este capítulo retomamos algunos de los principales aportes de Spinoza en torno a la noción de lo común. Empezamos por Dios y encontramos las propiedades que Spinoza describe de este: eternidad, infinitud y causalidad, y que estas nos permiten trasladarnos a su producción. Dijimos que estas tres "propiedades" se trasladaban de determinada manera tanto a los atributos

como a los modos. Entonces la existencia toda del sistema spinozista tiene en común el ser producido causal e infinitamente y el de experimentar cierta eternidad. Es aquí donde hallamos que el conocimiento cumple un papel relevante ya que a través de este percibimos y experimentamos la esencia de la naturaleza toda o la esencia de Dios. Pero no se trata de un conocimiento cualquiera, es un conocimiento adecuado que tiene como condición la potencia con que cada modo de existencia obra. Es decir, que la manera adecuada de conocer es a través de las potencias que cada modo de existencia desarrolla y experimenta. Se conoce singularmente, por nociones comunes.

Encontramos que la sustancia de Spinoza es un concepto que se remite más a la producción modal que a la existencia trascendental. Por eso el devenir ético de lo común se ancla en lo modal principalmente. Este modal, producido por la sustancia, también es productivo para sí, es decir, que todas las cosas existentes en Dios son productivas en el mundo en similar medida, por ello estamos facultados a cierto poder de afección y cierto poder de composición. Es entonces cuando entran en escena los afectos humanos, ya que son estos los que nos permiten concebir un mundo inmanente, no transitivo. Además, porque conservan una facultad organizativa, es decir, que nos permite organizar aquellas relaciones que más nos convienen y también son ellos quienes movilizan esa parte "no racional cartesiana" de la vida en común.

Por lo tanto, los afectos dan paso a modos de pensar adecuados y por tanto a modos de existir en alegría colectiva. Entonces no somos solo razón, también somos deseo y extensión: *cogito et extentio*.[13] Por otro lado, encontramos que lo común nos remite a una comprensión de los afectos individuales y colectivos, así también, la manera en que llegamos a conocer, a través de los afectos y el cuerpo. Tal vez de ahí el esmero de Spinoza por no "ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas" (Spinoza 1986, 80).

Entonces la pregunta por lo común spinozista interroga por los modos de relación con el mundo para hacerse cargo de la máxima afirmación de la vida en comunidad. La caja de herramientas de Spinoza permite abrir el

13 *Cogito et extentio* hace referencia a los dos modos principales por los cuales expresamos la esencia de Dios, que serían la mente y el cuerpo.

campo de experimentaciones, permite entender el cuerpo y su perseverancia como el lugar donde se hace viable la relación afectiva adecuada, porque solo de esta manera nos podemos organizar en la vida social y política.

> Nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad (Spinoza 1980, 265).

Esto denominado como lo común remite igualmente el deseo de conocer las cosas de manera adecuada, porque solo de esta manera vemos aumentadas nuestras potencias. Por eso tenemos las nociones comunes como motor del entendimiento de lo que le conviene a nuestros cuerpos. En resumidas cuentas, el conjunto de cosas que se conocen y se experimentan con cuerpo y espíritu, anclados a un conocimiento de las cosas por sus causas, fortalece la vida individual y colectiva.

Por lo tanto, el pensamiento de Spinoza es un camino, un método por el cual los seres humanos alcanzan la vida alegre y eterna: *via salutis*. La libertad es vivida solo en común acuerdo con otros, eso implica que estamos determinados al encuentro constante con otros modos de existencia. El *more geométrico* nos permite organizar los encuentros, y con base en nuestras necesidades, perseguir los más beneficiosos para nuestro ser.

Finalmente, todo este esfuerzo se traduce en una organización de cuerpos, que Spinoza llamará multitud, como el lugar donde es posible lo común. Más bien lo común es todo aquello que permite que una multitud surja. Por eso la libertad está construida por la unión y fuerza del poder colectivo, es decir, que surge en la colectividad y se expande a la misma colectividad. Lo ético y lo político están aquí concatenados, en la potencia de las relaciones entre seres humanos (ético) y la potencia de la constitución de la multitud (político).

Capítulo 2
Un encuentro alegre con Spinoza

Dios crea el mundo como se juega al ajedrez,
se trata de elegir la mejor combinación.
–Deleuze, *En medio de Spinoza*

En nuestro anterior capítulo observamos el potencial de la filosofía de Spinoza en referencia a la sustancia infinita y su producción modal, y comprobamos que la característica central de su ontología es la apuesta por una producción modal múltiple e inmanente. Ello lo veíamos cuando el Dios Todo se refería a una herramienta/concepto, más que a una entidad independiente y suprema. Por eso lo que realmente tiene centralidad en el spinozismo es la multiplicidad producida. Antes de dar paso al tema que nos concierne en este capítulo, introduciremos una discusión sobre el tema de la sustancia producida que nos ofrece algunas pistas conceptuales dentro del capítulo.

Primero, cabe distinguir dos posiciones que sientan las bases de cómo entendemos el *ser*: la primera de ellas habla de la multiplicidad en lo Uno, y la otra habla de "lo Uno superior" frente a lo múltiple.[1] Cuando nos referimos a la multiplicidad en lo Uno acogemos a Spinoza, porque indicamos que lo

1 El Uno es una figura clásica ontológica que podemos situar desde el "Parménides" de Platón. En este Uno se reúne una discusión sobre cómo entendemos el ser. Por ejemplo, para Platón el Uno se encuentra en "la Idea", que existe en la medida en que se separa de lo múltiple. Y en esto surgen dos posiciones, por un lado, el Uno radicalmente preponderante, como en Platón, que niega la multiplicidad y, por otro lado, la multiplicidad producida, que no está por debajo de lo Uno, sino por el contrario es el núcleo de lo Uno, como en Spinoza.

Uno se refiere a Dios. Y se entiende de similar forma que, en nuestro anterior capítulo, en donde este Uno abarca la existencia de todas las cosas en la medida en que produce todo. Es decir, que en la sustancia radica la primera situación de la existencia del ser: lo Uno está íntimamente conectado con lo que produce y tal producción es múltiple en su naturaleza, así lo múltiple es aquello que es producido por lo Uno y a la vez está dentro de él.

Segundo, cuando hablamos de lo "Uno superior" afirmamos que lo Uno se contrapone a lo múltiple producido. Lo Uno, que es superior, crea las cosas por voluntad propia y separado de ellas. Tal separación produce una desigualdad, porque todo lo múltiple creado está regido por la ley de lo Uno, que es externa. Entonces el ser spinozista, que parte de su igualdad inmanente, se contradice a lo "Uno superior", porque el ser múltiple producido es contrario a la jerarquía.

Pasando al tema que nos concierne, este capítulo tiene como eje central una lectura unívoca y materialista de Spinoza sobre lo común, por eso nos serviremos de uno de sus más fieles intérpretes: Deleuze. Nos interesa principalmente el recorrido de Deleuze sobre el cuerpo y la composición de relaciones. Es acá donde el Spinoza de Deleuze entra con más fuerza, ya que su trabajo filosófico está íntimamente ligado a una lectura del ser antijerárquico e inmanente. Esta lectura ontológica igualitaria se contrapone a las "ontologías de lo Uno" que supone una superioridad de lo Uno frente a lo múltiple.

La ontología que propone Deleuze, y que hereda de Spinoza, nos permite un punto de inicio y reflexión sobre lo que sería una apuesta de lo "común". Para tal propósito, tendremos como guía los tres principales textos en los que Deleuze comenta sobre Spinoza: 1) *En medio de Spinoza*; 2) *Spinoza y el problema de la expresión*; y 3) *Spinoza. Filosofía práctica*; en ellos buscamos las pistas que nos permitan pensar lo común en clave múltiple y materialista.

Esta interpretación deleuziana sobre Spinoza tiene una base conceptual y vital que posicionamos en dos lugares y que trabajamos de igual manera en el capítulo. En primer lugar, remite a una máquina ontológica radicalmente antijerárquica, que nace por la producción infinita de la sustancia. En segundo lugar, existe en Deleuze una ontología spinozista que invita a la organización de los encuentros en alegría, es decir, a una organización

ética y componible entre los cuerpos. Así pues, la inmanencia aquí planteada nace como lugar sin jerarquía entre los modos de existencia, como un principio de igualdad, un territorio de univocidad entre todas las cosas (Deleuze 1975, 168).

La tarea de este capítulo se encamina igualmente en pensar la univocidad del ser como prisma esencial para abordar el tema de lo común. De allí que sea vital observar de qué manera esta univocidad ontológica produce una base antijerárquica de los modos de existencia. Es aquí donde el papel del cuerpo cobra importancia, cuando se compromete con ser una parte de tal univocidad. Para desarrollar una teoría del cuerpo, tomamos el concepto ampliamente trabajado por Deleuze de "paralelismo", que me permite abrir la idea de igualdad entre mente y cuerpo, como también los elementos que sitúan al spinozismo como una ontología de la inmanencia.

La univocidad en lo común

Existe en Deleuze un principio clave de toda filosofía y es la pregunta por el ser, ya que este pensador "identifica pura y simplemente la filosofía con la ontología" (Badiou 2002b, 36). Deleuze tiene interés en un comienzo ontológico; hay una pregunta que lo inquieta ¿dónde empieza el ser? Spinoza le brinda pistas, pero son unas pistas confusas, porque Spinoza no empieza particularmente por el ser múltiple. "¿Cómo se hace para que, en una ontología pura, en una ontología radical, no se comience por donde se hubiera esperado que se haga el comienzo, por el ser en tanto que ser?" (Deleuze 2003, 67).

Lo afirmado en nuestro capítulo anterior, donde decíamos que Spinoza siempre empieza por Dios, toma otros tintes desde la óptica de Deleuze. Cuando observamos la primera parte de la *Ética*, encontramos que en las dos primeras definiciones no hay referencia exactamente a Dios, más bien hay una aproximación a la *causa sui* y a la finitud. Tan solo en la tercera definición aparece la sustancia como aquello "que es en sí y se concibe por sí" (Spinoza 1987, 47).

Si se avanza hasta la definición VI, Dios aparece como sustancia, pero siempre en correspondencia con sus atributos: "por Dios entiendo un ser

absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (Spinoza 1987, 45). Esto es clave, ya que la definición de Dios está íntimamente conectada con los atributos que le pertenecen. La sustancia "es" en la medida en que consta de atributos infinitos. Spinoza no empieza exactamente por Dios como un comienzo independiente, es un Dios que se define por sus atributos. ¿Por qué Deleuze se interesa por esto?

Deleuze define el Dios de Spinoza, del primer libro de la *Ética*, como "la cosa más extraña del mundo" (2003, 21) y lo hace de esa forma pues el concepto de Dios sostiene una dinámica productiva, donde no solo surge la infinitud de atributos, sino que "es" esa infinidad de atributos. El Dios de Spinoza produce infinitas cosas que están dentro y no escapan de él: es la unidad en el todo, una multiplicidad contenida en el todo.

Por ahora nos interesa reconocer que la construcción ontológica spinozista de Deleuze usa el concepto de Dios porque le permite una entrada a la univocidad. La univocidad del ser es el principio ontológico del spinozismo de Deleuze (Hard 2004, 137). Lo que Deleuze llama univocidad tiene un comienzo, cuando en la proposición V de la EI, Spinoza recuerda que solo hay en la naturaleza una "única" sustancia y que por lo tanto no pueden existir dos sustancias al mismo tiempo (1980, 50). Si nos queremos referir a la sustancia tenemos que hacerlo partiendo de un único sentido, de ahí su univocidad: la sustancia es el ser en tanto que ser único, pero siempre expresada en sus atributos.

> La univocidad significa precisamente que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos (Hard 2004, 141).

Como vemos, el principio de univocidad es el lugar donde se desprende la idea de un ser predominantemente expresivo: la sustancia infinita está inserta en el mundo porque tiene facultad expresiva. El enunciado "dentro

del mundo" se refiere al carácter inmanente de tal sustancia. La inmanencia es fruto del carácter unívoco de la sustancia porque si existe un único sentido donde se comunican todas las cosas, ocurre que la sustancia "produce inmediatamente o, mejor dicho, de las que se siguen de su naturaleza, considerada en absoluto" (Spinoza 1980, 77). Es decir, que la inmanencia presenta al *ser* en su carácter igualitario. Los modos de existencia son todos iguales por el carácter único sustancial y múltiple, por su carácter expresivo.

En los modos de existencia, que es donde la sustancia se expresa, existen ciertas características que están en relación con su univocidad. Los atributos (pensamiento y extensión) cuentan cada uno respectivamente con sus modos, tales modos son "las afecciones de la sustancia" (Spinoza 1980, 48), pero varían según su inmediatez o su mediación. Osea, que existen modos mediatos y modos inmediatos de las afecciones de Dios.

Cuando nos referimos a los modos inmediatos hablamos de todas aquellas cosas que se producen sin mediación alguna y son producidas inmediatamente por la naturaleza de cada atributo. Por el contrario, los modos mediatos hacen alusión a todas aquellas cosas que se producen por medio de un modo inmediato. Basta aclarar que cada modo, sea mediato o inmediato, igual que los atributos de Dios, son infinitos y eternos (Spinoza 1980, 73).

Específicamente, el modo infinito inmediato del pensamiento es el entendimiento o la idea infinita de Dios.[2] El modo infinito inmediato de la extensión es el movimiento y el reposo. En el caso del modo infinito de la extensión se traduce en la suma de todos los cuerpos que hay en la Naturaleza (Deleuze 2001, 107). Para el caso del modo infinito mediato del pensamiento es "la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma" (Spinoza 1988, 351).

Esto nos lleva a que el concepto de expresión resulta clave para dar cuenta de la acción de los atributos y de Dios. Se afirma que "cada atributo *expresa* una esencia, y la atribuye a la sustancia. Todas las esencias atribuidas se confunden en la sustancia de la que son la esencia" (Deleuze 1975, 39) Específicamente, el concepto *expresión* identifica las variadas formas en

2 Acá retomamos nuevamente los modos que habíamos tratado en nuestro anterior capítulo, pero ya no solo los modos finitos de existencia, sino ahondamos en los modos infinitos.

que la sustancia unívoca es "explicada": "se expresa ya en los atributos que constituyen su naturaleza naturante, pero los atributos se expresan a su vez en los modos, que constituyen la naturaleza naturada" (Deleuze 1975, 94). Así es que la sustancia expresada tiene infinidad de atributos que son expresivos y conllevan cada uno una esencia singular o modo expresado (Deleuze 1975, 35). Por eso gran parte del recorrido ético y ontológico spinoziano de Deleuze es expresivo.

Con todo lo anterior se reconoce cierta relación entre el sentido único de Dios, su expresión y su plano inmanente. El principio deleuziano de univocidad enseña que el carácter múltiple de los atributos siempre está contenido en Dios, por el carácter expresivo e irreductible que le son propios. Este carácter expresivo de los atributos reconoce una correspondencia entre Dios y los modos. Lo expresivo de Dios, de los atributos y de los modos son equiparables y corresponden entre sí: "entonces el ser, el ser unívoco, es forzosamente un ser igual" (Deleuze 2003, 89). Es cuando la igualdad ontológica se muestra como campo de inmanencia, todo por la presencia constante de la sustancia en todas las cosas: "La ontología es la combinación entre la inmanencia y la expresión" (Hard 2004, 147).

Desde la ontología de Deleuze: del ser igual, la máxima spinozista sale a relucir: "todos los seres valen" (2003, 57). Todos los seres valen significa que todas las cosas producidas por Dios no tienen una jerarquía anclada a la clasificación por "clases, especies o géneros" (Deleuze 2001, 58), todo lo contrario, hay "una clasificación de los seres por su potencia" (Deleuze 2001, 58). Esta afirmación nos posiciona en un carácter afirmativo filosófico e igualitario, que no solo se ubica en un plano teórico de discusión filosófica, sino que siempre habla en relación con la práctica y la vida: cualquier cosa existente vale lo mismo sin importar que sea un animal, un objeto o un humano.

> Ustedes saben, el ciego no carece de nada porque es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que tiene. Está privado de imágenes visuales. Bueno, es verdad, ser ciego es estar privado de imágenes visuales. Eso quiere decir que no ve. Pero la piedra tampoco ve. No hay

> ninguna diferencia, dice, entre el ciego y la piedra desde ese punto de vista: ni uno ni el otro posee imagen visual. Entonces decir que el ciego está privado de visión es tan estúpido como decir que la piedra está privada de visión (Deleuze 2003, 81).

El carácter igualitario presente en los modos de existencia, donde un loco vale igual que un cuerdo o un animal vale igual que un humano, lleva a que las potencias de cada modo de existencia entren en juego a la hora del contacto mutuo. Tal manera de relación es ética, esto significa una manera de vincularnos entre cuerpos que buscan componerse y así aumentar las potencias. Son formas de relación sin mediación de un "algo" superior como un Uno superior y trascendente: todas las relaciones se dan en un encuentro revelado en el presente.

Deleuze es muy claro con esto. La ética spinozista es el conglomerado de composiciones en inmanencia, es decir, sin jerarquía de los seres. Por eso se distancia de la moral, que hace más referencia a un sistema de juicios y valores trascedentes prohibitivos (Deleuze 2001, 34), que a un reconocimiento de las acciones y pasiones que puede cada modo de existencia. El spinozismo es un más allá del querer imaginar las cosas como "buenas" o "malas", por eso,

> debe entenderse que el Mal (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí): "Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y reposo que tienen entre sí las partes de cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y reposo distinta" (Deleuze 2001, 45).

Si la relación entre los modos de existencia y Dios parece confundirse en su misma interacción, las relaciones en los modos no pueden clasificarse a través de un lente valorativo y de juicio, porque todo lo que puede hacer un modo de existencia está en correspondencia con lo que puede Dios. Entonces "la perfección de una cosa no impide la existencia [...], de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de

cosa alguna que de la existencia del ser absolutamente infinito, o sea, perfecto" (Spinoza 1980, 58). Esta situación es significativa porque nos muestra que la fundación ontológica del ser se encuentra delimitada por una franja de relaciones y de campos de fuerza con otros seres que valen lo mismo.

En síntesis, el aspecto ontológico spinozista tiene como fundamento el ser en tanto que es, vale decir, un ser unívoco enteramente expresivo en todas direcciones y profundamente inmanente e igualitario. Todo esto permite entender que cada atributo, como aquel principio común que está atravesado por todo lo anteriormente nombrado, "es un verbo, una proposición primera infinitiva, una expresión dotada de un sentido distinto; pero todos los atributos designan la sustancia como una sola y misma cosa" (Deleuze 1975, 99). La idea del Dios unívoco de Spinoza y sus atributos expresivos nos llevan al "carácter expresivo de los modos" (Deleuze 1975, 106). En este sentido los modos, por lo cual somos cuerpo y espíritu, expresan de modo material la esencia de la Naturaleza toda o de Dios. Esto nos lleva al siguiente apartado.

Un grito de guerra: ¡lo que puede un cuerpo!

Como fiel spinozista, Deleuze se siente atraído por el problema del cuerpo y sus potencias. Tal atracción se fundamenta en que en el cuerpo desemboca gran parte de la tesis ontológica inmanente, que conecta la filosofía con la práctica. Esta atención al cuerpo le permite a Deleuze criticar la superioridad que la filosofía occidental le ha otorgado a la conciencia y al pensamiento. Centrarse en el cuerpo le permite a Deleuze hacer la siguiente denuncia a la filosofía de la conciencia:

> "Escuchen, paren con el alma, con la conciencia, etc., deberían más bien primero intentar ver un poco lo que puede el cuerpo. ¡Ni siquiera saben lo que es el cuerpo y vienen *a* hablarnos del alma!". Bueno, ¿qué quieren decir? Spinoza dice literalmente: "Ustedes no saben aún lo que puede un cuerpo" (Deleuze 2008, 22).

En el apartado anterior identificamos la postura expresiva de la ontología spinozista en donde Dios es solamente sus modos de existencia. Y los modos de existencia son los modos en que Dios se expresa. No es que Dios exprese exteriormente a los modos de existencia todo lo que les pertenece, más bien hay un juego de reconocimiento en Dios, que hace que los modos de existencia sepan todo lo que les es propio (Deleuze 1975, 84). Aquello que se reconoce como propio a cada cosa existente nos remite a su esencia, es decir, a todo lo que Dios "puede" como modo.

¡Qué puede un cuerpo! Es un grito de guerra frente a determinada filosofía cartesiana de la conciencia, a la vez que nos invita a problematizar la manera en que se produce y se practican nuestros conocimientos. Por otra parte, deja vislumbrar que el cuerpo reclama, a condición de lo que es capaz, ser percibido de forma inmanente: significa que el cuerpo permite entrar en el mundo, a través de una manera de pensar y reflexionar fuera de la lógica cartesiana del razonamiento. Por eso "un cuerpo no es una unidad fija con una estructura interna estable o estática. Por el contrario, un cuerpo es una relación dinámica cuya estructura interna y cuyos límites externos están sujetos a cambios" (Hard 2004, 182).

El cuerpo aguarda encuentros, colectividades y construcciones en común, que necesitan ser poderosas y potentes en pro de procesos de nuevas maneras de conocer, transformar y ser. En tal tarea el spinozismo se propone denunciar la conciencia, los valores y las pasiones tristes (Deleuze 2001, 27). Por eso cuando se declara "que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo" (Spinoza 1980, 172) se invita a que nos enteremos sobre el cuerpo para llegar al límite de sus potencias. Con la denuncia triple se proponen "los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones" (Deleuze 2001, 27).

¿Qué es un cuerpo? Si seguimos la línea de Spinoza y Deleuze podemos decir, entonces, que es una compleja reunión de pluralidad de cuerpos en la forma de una singularidad. Un cuerpo contiene muchas partes y esas partes forman una unidad, ya sea a nivel individual o colectivo: "cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud [...] se comunican unos a otros sus movimientos según cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo" (Spinoza 1980, 120).

Es aquí donde la pregunta por el cuerpo describe, en primer lugar, una nueva situación frente a la conciencia ¿qué puede el cuerpo en relación con la razón y el pensamiento?; en segunda medida: ¿cómo el cuerpo entra en contacto con otros cuerpos?; ¿cómo se organiza tal contacto?, y por último, ¿en qué medida el cuerpo expresa materialidad?; ¿el cuerpo es el tema central de un materialismo del *ser*? En el sentido en que este no sabe lo que puede un cuerpo requiere "emprender un estudio empírico del cuerpo para poder conocer sus relaciones y cómo están compuestas" (Hard 2004, 182). Los apartados siguientes tratarán de responder tales interrogantes.

El paralelismo ontológico

Deleuze utiliza el concepto de "paralelismo" señalando la relación recíproca que existe entre los modos de existencia y los atributos. El movimiento al que se refiere el paralelismo es otro al visto anteriormente, ya no es Dios/atributos, sino atributos/modos. "El paralelismo debe afirmarse solo de los modos, y excluye la intervención de un Dios trascendente que sincronizaría, uno a uno, los términos de ambas series: pensamiento y extensión, y, en el caso de los modos, alma y cuerpo" (Rússovich 2006, 161). Los atributos de extensión y de pensamiento, y sus respectivos modos de expresión "cuerpo" y "espíritu", en el paralelismo corresponden uno al otro. Los dos atributos (pensamiento y extensión) existen en la medida en que corresponden uno al otro y ahondan sobre la esencia de los modos de existencia que componen un individuo.

> Lo que tenemos es la idea de lo que le *sucede* a nuestro cuerpo, la idea de las afecciones de nuestro cuerpo, y solo por tales ideas conocemos inmediatamente nuestro cuerpo, y los demás, nuestro espíritu y los otros espíritus [...] Se da pues una correspondencia entre las afecciones del cuerpo y las ideas en el espíritu, correspondencia por la que estas representan aquellas (Deleuze 2001, 86).

Vale aclarar que la utilización del término "espíritu" la acogemos en nuestra tesis porque, como dice Deleuze, la palabra alma está cargada de prejuicios teológicos, tal palabra no da cuenta de que cuando decimos espíritu nos referimos a una idea que no es más que el resultado de la relación con el cuerpo. Además, la palabra "alma" estropea la posibilidad de una composición plural del pensamiento, se cierra a una sola composición externa y trascendente (Deleuze 2001, 85). De ahí el uso estratégico conceptual de "espíritu", más conectado con un proceso inmanente del pensamiento, que con un uso transitivo de la idea.

El paralelismo traduce, lo que en el primer apartado llamamos igualdad, esto es, el cuerpo y el espíritu son iguales. ¿Cómo entendemos el término igualdad en relación con los atributos? La igualdad de los atributos se refiere a un orden real, de conexión equivalente entre el cuerpo y el espíritu, a una conexión *isológica* (Deleuze 2001, 87). El fenómeno *isológico* establece que para dos términos la igualdad no es transitiva, ni tampoco está vaciada de materialidad, todo lo contrario: hay una modificación mutua tras cualquier afección del espíritu o del cuerpo. "De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos" (Spinoza 1980, 116).

Lo *isológico* también propone diferencias en cada atributo, si bien existe una conexión entre los atributos, esto no significa que pensamiento y extensión tengan un contenido idéntico uno con el otro. Los modos de los atributos, el cuerpo y el espíritu, dialogan, se conectan y son equivalentes, pero "los atributos son realmente distintos: ninguno necesita del otro, ni de nada más para ser concebido. Expresan así cualidades sustanciales absolutamente simples: por eso debe afirmarse que una sustancia corresponde a cada atributo cualitativa o formalmente" (Deleuze 2001, 66). La distinción atributiva adquiere sentido cuando vemos que, la idea sobre un objeto requiere que el objeto exista para generar la idea de él.

Por consiguiente, la idea formada de un objeto, así como el objeto formado por la idea no está hablando solo de un vínculo ontológico, también se remite al campo epistemológico. Deleuze nos dirá que en Spinoza hay dos tipos de paralelismo, uno que se tramita en una igualdad radical de los atributos, porque siempre exigen una sola modificación y expresión de la

sustancia, aunque sean distintos internamente (paralelismo ontológico); y un paralelismo epistemológico que encierra una igualdad con privilegio, un privilegio adjudicado al pensamiento (Deleuze 2003, 89). Por este motivo podemos tener ideas sobre un objeto, pero a la vez podemos tener ideas de las ideas del objeto y así al infinito. A nivel epistemológico "estos privilegios del atributo de pensamiento se fundan en el complejo estatuto de la idea de Dios o del entendimiento infinito" (Deleuze 2003, 88).

El paralelismo epistemológico no rompe con la igualdad entre atributos porque estos siguen siendo equivalentes. Lo que sucede con el paralelismo epistemológico es que nos permite reconocer por qué para Deleuze existe en Spinoza cierto privilegio de las ideas sobre el objeto: se reconocen que para el caso del pensamiento existen ideas que escapan al cuerpo, y que para el caso del cuerpo hay una infinidad de potencias por descubrir y experimentar. Si se ha mantenido el cuerpo por un largo periodo excluido del campo del conocimiento, por el papel subordinado en comparación con el espíritu, la pregunta por lo que puede un cuerpo es una invitación a conocer con el cuerpo, a llegar a una episteme sobre el cuerpo.

> En lugar de conformarse con alegar la conciencia para deducir apresuradamente el pretendido poder del "alma" sobre el cuerpo, se procederá a una comparación de potencias que nos descubrirá en el cuerpo más de lo que conocemos y, por lo tanto, en el espíritu más de lo que somos conscientes (Deleuze 2003, 90).

Si esto es cierto, cuando nuestros cuerpos conocen diversas cosas, experimentan diversas potencias que le permiten actuar y pensar de múltiples maneras. No todos los cuerpos pueden conocer las mismas cosas e ideas, ni experimentar lo mismo. En el capítulo anterior vimos que la *potentia* es parte constitutiva de cada cuerpo singular, que surge de su propia esencia. La potencia se refiere al cuerpo como un campo de fuerzas y de afecciones, que quizá nunca se llegan a conocer en su totalidad. Es por eso que un cuerpo no es aquel lugar universal que se define por alguna categoría asignable, el cuerpo es una potencia "sin mediación de los géneros, las especies, de los tipos o los emblemas, en síntesis: sin categorías, ni generalidades" (Badiou 2002b, 53).

Una singularidad es una "distinción no numérica, porque es diferente en sí misma" (Hard 2004, 136). Cuando decíamos que los atributos difieren entre sí, esta distinción no ocurría entre "dos" situaciones enumeradas y contadas solamente, estaba más encaminada a una distinción cualitativa. Cada atributo difiere por su multiplicidad interna y a la vez son próximos y dialogan entre sí por la determinación de la sustancia. En este sentido, lo singular se refiriere a un campo componible de muchos cuerpos, en sintonía con la definición de Spinoza sobre el cuerpo como lugar donde se albergan muchos cuerpos más. Por esto la idea de un individuo compuesto tan solo por una cosa que le constituye es tan problemática, porque tal cosa a nivel corporal no existe. Un individuo siempre se compone de infinitas partes extensivas e internas que entran en cierta relación que caracteriza la esencia de un modo (Deleuze 2001, 99). Un cuerpo es singular en la medida que está constituido por muchas cosas más y dialoga con otras más que le son externas.

La potencia de un cuerpo singular afronta dos vías en el poder;[3] un poder que se desprende de sí y que podríamos decir que tiene como causa su acción, y otro que construye algo con otros cuerpos. En otras palabras: un cuerpo tiene la capacidad de afectar y de ser afectado, de ser activo o receptivo de este poder. Si Dios se encuentra inserto en el mundo, toda la determinación de su potencia no está por encima de nada, más bien está en todo. Dios no tiene poder supremo sobre las cosas porque todo lo que puede Dios son las cosas en acto. ¿Qué quiere decir esto?, que "la *potentia* como esencia corresponde a una *potestas* como poder de afección, poder que satisfacen las afecciones o modos que Dios produce necesariamente, no pudiendo Dios padecer, pero sí ser causa activa de estas afecciones" (Deleuze 2001, 119).

Así pues, la *potestas* se sitúa en el poder de afección con que cualquier cuerpo se expone a entrar en contacto con otros cuerpos y la *potentia* hace parte de la esencia de los modos de existencia por la cual cada individuo conserva su existir. Entonces "la potencia por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de

3 Estas dos vías de poder fueron trabajadas en nuestro primer capítulo. En Deleuze estos dos poderes se encaminan a formular una ética de los encuentros alegres.

Dios" (Spinoza 1980, 253). La potencia de la sustancia infinita tiene dos afecciones principales: la potencia de existir y de actuar, y la potencia de pensar y conocer (Deleuze 1975, 110). En tal sentido persiste la igualdad: Dios existe en la misma medida que produce y conoce.

> Dios produce como existe. Los modos, aquí, no son asimilados ya a propiedades lógicas, sino más bien a afecciones físicas. [...] cuanta más potencia tenga una cosa, más puede ser afectada de gran número de maneras; ahora hemos demostrado, sea *a posteriori*, sea *a priori*, que Dios tenía una potencia absolutamente infinita de existir. Dios tiene pues un poder de ser afectado de una infinidad de maneras, *potestas* que corresponden a su potencia o *potentia.* [...] por tanto, Dios produce necesariamente y activamente una infinidad de cosas que lo afectan de una infinidad de maneras (Deleuze 1975, 96).

Al mismo tiempo, hay una correlación entre la potencia y el *conatus*, ya que el *conatus* es la ejemplificación física del principio ontológico de potencia (Hard 2004). El *conatus* es definido por Deleuze como "un estado de la potencia" (2001, 125). Cuando un cuerpo cuenta con las condiciones para ser afectado de múltiples maneras, así mismo persevera en su *ser*, esforzándose en aumentar su potencia. Entonces el *conatus* es un estado y una capacidad en presencia del cuerpo.

En síntesis, el paralelismo nos permite vislumbrar la correspondencia existente entre los modos de atributos: "todo es cuerpo y espíritu a la vez, cosa e idea" (Deleuze 2001, 85), que modifica radicalmente la manera en que entendemos el *ser*: no es trascendental por el orden igualitario de los atributos, como tampoco es trascendental a nivel epistemológico. El paralelismo habla de los modos de existencia y se remite a la fusión inmanente de los atributos y de la sustancia. Por ello las expresiones del pensamiento y la extensión son un principio fundamental de una ontología materialista (Hard 2004, 154), presentan una desvalorización de la conciencia y el intelecto.

El paralelismo, como propuesta deleuziana, establece que existe un todo que consta de múltiples cuerpos, ideas y afecciones. La autonomía ontológica, la igualdad inmanente y la unidad en la sustancia, son ele-

mentos claves de la teoría del paralelismo (Hard 2004, 164). Por lo tanto "qué puede un cuerpo" nos remite inmediatamente al poder: un poder relacional de afectar y ser afectado. Por eso resulta clave reconocer que una apuesta por lo común implica reconocer el paralelismo como función que se encamina a ver hasta qué punto podemos ser afectados y descubrir lo que nuestros cuerpos pueden hacer.

La expresión materialista

El vínculo entre el cuerpo y el paralelismo ontológico anteriormente expuesto sirve como tesis para concebir un materialismo de raigambre spinozista, puesto que ahondar en la materialidad y la praxis filosófica da razón de que el cuerpo es el lugar donde se materializa la expresividad de los atributos. Así, la sustancia en relación con sus atributos y la posición que estos atributos adquieren en relación con ella, proyectan un entramado ético y político que pone la igualdad ontológica del pensamiento y la extensión.

El paralelismo es materialista porque la igualdad de términos entre los atributos manifiesta una denuncia al método cartesiano de la superioridad del pensamiento sobre las sensaciones. Es bien reconocido el dualismo de Descartes cuando en su meditación sexta declara la diferencia ontológica entre cuerpo/espíritu "tengo una idea distinta del cuerpo, [...] este es una cosa extensa, que no piensa, [...] mi alma por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo" (Descartes 2002, 206). Por tanto, entre Spinoza y Descartes se disputa una concepción de modernidad, ya sea por la disociación modal entre cuerpo y espíritu, o por la fundación del materialismo.

> Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser (Negri 1993, 14).

En el spinozismo hay una fórmula que niega

> la posibilidad de una estructura preconstituida del ser o todo orden teleológico de la existencia, y en su lugar despliega un discurso de la inmanencia en el cual solo una concepción constitutiva de la práctica *(praxis)* puede servir como fundamento (Boyer 2003, 96).

El materialismo spinozista del *ser* tiene como objetivo congeniar el cuerpo y el espíritu, pero no solo esto, sino además otorgarle a cada individuo y colectividad capacidades de acción y concretización. Al introducir en el debate al cuerpo, como aquel que tiene facultades recíprocas e iguales que el pensamiento, contribuye a cimentar una idea inmanente de la existencia, es decir, un materialismo.

Para profundizar sobre el materialismo de Spinoza nos referimos a tres cuestiones: la primera de ellas nos acerca al papel de la conciencia en relación con el pensamiento y cómo la conciencia construye un modelo del *ser* profundamente moral y contrario al spinozismo. La segunda cuestión se refiere a la naturaleza del cuerpo y cómo tal naturaleza se vincula con el pensar, es decir, nos permite ver aquello que los cuerpos pueden en la acción y en el pensar al mismo tiempo. Y, por último, aparecerá una vinculación de la ontología materialista con la compresión de lo común, es decir, esta última parte nos dejará entrever hasta qué punto el materialismo apuesta o consolida una hipótesis de lo común.

Deleuze sabe que existe un conjunto de mecanismos que valorizan el pensamiento a costa de la desvalorización de otros atributos, por eso se ocupa de darle un vuelco a esta valorización. No se trata solamente de declarar que otros atributos se encuentran en el mismo nivel del pensamiento, sino que procura una desvalorización de la conciencia en el pensamiento para poner a todo lo que constituye al *ser* en paralelo. Como tampoco es cuestión de valorizar el cuerpo hasta el punto donde está valorizado el pensamiento, más bien "se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene, y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él" (Deleuze 2001, 28).

Esta conciencia fiscaliza el pensamiento y todo aquello que escape a su dominio, por ejemplo, las pasiones y el cuerpo. Pero ¿qué es la conciencia?

Aseveramos que es la interpretación que se extrae sobre los resultados de algo ignorando las causas que lo originan, es decir, la conciencia es una ilusión cimentada en los efectos (Deleuze 2001, 29). Una relación física simple nos sirve para ilustrar este planteamiento: dos cuerpos chocan y después rebotan, ambos a la misma velocidad, produciendo en cada uno un efecto diferente después del rebote, por ejemplo, uno de ellos destruye otro cuerpo y el otro simplemente rebota nuevamente; más allá del choque causal, la naturaleza de la conciencia se fija en los resultados y los efectos de los dos cuerpos después del choque.

La conciencia no es una ilusión tan simple, hay en ella un juicio valorativo y moral de los efectos. Si la conciencia "remediara su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas" (Deleuze 2001, 30), igualmente solo tendría acceso a los resultados del choque de los cuerpos, y además extraería un juicio del choque. ¿Quién colisionó más fuerte? ¿Quién hizo más daños? ¿Quién hizo bien y quién hizo mal?

Es por eso que la conciencia se ancla al pensamiento de manera fiscalizadora, porque exige de él un tratamiento que ignora las causas y genera un juicio de los efectos. Por el contrario, una mirada a las causas tiene como objetivo el choque original, la fuerza con que chocaron, y el por qué se dio tal choque: un conocimiento *adecuado.* Tal tipo de conocimiento, definido como principio del tercer género del conocimiento o de las nociones comunes, reafirma la inmanencia porque comprende que "la conciencia solo suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior, y es primero la conciencia de este todo superior" (Deleuze 2001, 32). Un conocimiento de las causas significa una desvalorización de la conciencia como mecanismo moral del conocimiento. Por lo tanto, la primera montura que nos permite entender el funcionamiento de una ontología materialista es la fuga a la conciencia.

Existe un núcleo problemático del spinozismo dado en la cuestión de los atributos en relación con el intelecto o el espíritu, ya lo hemos visto, cuando específicamente el intelecto es prioritario a otros. Allí Deleuze ha sacado sus cartas nuevamente proponiendo una salida al privilegio del espíritu, diciendo que este privilegio solo se da en el plano epistemológico, más no ontológico. En una declaración de Spinoza, en su correspondencia,

define el atributo como aquello que está en pertenencia a la sustancia, respecto del entendimiento (Spinoza 1988, 120). Es decir, que todo atributo se encuentra enmarcado por la capacidad por la que entendemos que existen. Todo atributo tiene un principio en el entendimiento. Una afirmación, ahí donde el atributo está vinculado fuertemente a un modo del atributo del pensamiento, pone en titubeo el carácter materialista de la ontología, ya que el *ser* que se dice del ser, como núcleo ontológico, podría pasar a entenderse como el *ser* que se dice del pensar o conocer.

El peligro del carácter idealista de los atributos tiene respuesta inmediata: "la relación de los atributos con la sustancia es anterior a la aprehensión que haga el intelecto de esta relación e independiente de ella; el intelecto meramente reproduce en términos objetivos o cognitivos la relación ontológica primaria" (Hard 2004, 156). Se pasa del titubeo idealista de los atributos a una objetividad. La objetividad de los atributos significa que el intelecto no ocupa un papel primario de la relación entre atributos, por eso el entendimiento no está mediado por la primacía del atributo de pensamiento, más bien esta objetividad de los atributos lo pone en un segundo plano. Así se da que cada atributo en su objetividad desempeña un trabajo parcialmente en sus formas, a cada atributo le corresponde un aprendizaje y una especificidad.

Recapitulando, cuando hablamos de un cuerpo nos estamos refiriendo a su producción modal, que más allá de su carácter idealista, se conecta con un carácter materialista e igualitario. Por tanto, en el cuerpo la unidad ontológica modal se traduce en una política emancipadora, porque el cuerpo permite una nueva comprensión de los otros. No es posible que un cuerpo sea superior al nuestro, como tampoco es posible que un pensamiento sea superior o esté desvinculado de un sentimiento. Todo se trata de conocer, a nivel individual y colectivo, paralelamente. Por eso "para que un ser sea (un cuerpo, un animal, un hombre, un Estado o un príncipe) es necesario que un encuentro haya tenido lugar" (Althusser 2002, 59).

En estos encuentros se miden las potencias de los cuerpos, tomo uno de los ejemplos de Deleuze (2003) para un mejor entendimiento: cuando se encuentran dos cuerpos, el sol y un humano, hay una afección mayor de

un cuerpo sobre el otro, en este caso del sol sobre la piel del humano. Este contacto tiene como efecto cierta percepción de parte del humano sobre el sol (ideas), y cierto movimiento de partículas del sol que actúan sobre las partículas de la piel (sensaciones).

En el encuentro del ejemplo tomado de Deleuze (2003, 117) existen dos tipos de relaciones. La primera hace referencia al choque de los cuerpos, la relación de la piel quemándose a causa de ciertas partículas del sol que penetran; en este movimiento de partículas se juega la potencia del cuerpo humano para soportar a las partículas del sol que le queman. La segunda relación se refiere a la afección y el afecto: yo me muevo del lugar de donde estoy porque el sol me fastidia y me quema (Deleuze 2003, 117). Las dos relaciones hablan de la esencia de cada cuerpo, de su capacidad de ser afectado y soportar ciertos contactos. Al mismo tiempo hablan de su naturaleza en relación con el movimiento y el reposo que les determina a existir de cierta manera.

Deleuze vinculará estas relaciones a tipos de cuerpos, el uno es un cuerpo cinético y el otro un cuerpo dinámico. Es cinético porque se refiere a su movimiento y reposo, a su determinación en la existencia a moverse o no, y dinámico porque será afectado de múltiples maneras por los cuerpos que encuentra exteriormente. "La definición cinética sería –si se la desprendiera en estado puro–: todo cuerpo se define por una relación de movimiento y de reposo. La definición dinámica sería: todo cuerpo se define por un cierto poder de ser afectado" (Deleuze 2003, 78).

El ejemplo del sol suscita un interrogante sobre la relación de los dos cuerpos. En el encuentro entre el sol y el humano hay un conocimiento que se desprende de las afecciones del sol sobre la piel. Se conoce la intensidad y la duración con la que el sol llega a quemar la piel y los efectos de esta relación, y posiblemente se desconocen gran parte de las causas por las cuales nuestra relación con el sol puede ser beneficiosa o no. Por eso las ideas que surgen de tal contacto hablan de la situación del cuerpo frente al sol, de las afecciones que tiene el cuerpo inmediatamente después del contacto, de ahí salen ideas y conclusiones. Por tanto, hay una manera de razonar que concatena cuerpo con espíritu, una manera paralela del conocer que afirma que con el cuerpo también se conoce.

Es habitual que ubiquemos el proceso de razonar con la tradición cartesiana de existir y pensar, que afirma la existencia como un filtro del acto de pensar, interpretar y reflexionar. Todo ello sumado a la partición del cuerpo y el espíritu que propone una desigualdad del espíritu sobre el cuerpo. Entonces, ¿qué acontece con el plano del pensar cuando ontológicamente ha estado tan vinculado a un modelo cartesiano?

> Puesto que sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que soy yo algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste solo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar (Descartes 2002, 205-206).

Existir, dentro de esta tradición, se encuentra vinculado al plano del pensar, y este plano, a su vez, pareciera estar encerrado en la dimensión de la conciencia, que exige del pensamiento un juicio valorativo de lo que se conoce. El papel del cuerpo en el pensar tiene otra connotación, pone de manifiesto que el cuerpo nos permite conocer y razonar en la medida en que nos acerca a las nociones comunes, a aquello que es común a todos los cuerpos, y nos permite tener ideas adecuadas de las cosas. Entonces, "pensar no es lo que se creía" (Zourabichvili 2004, 82). El modelo idealista cartesiano se quiebra ante un materialismo del cuerpo que permite pensar y tener ideas adecuadas.

En resumen, la denuncia al privilegio de la conciencia tiene su máxima arenga que dice "nadie nace razonable" (Deleuze 1975, 251). El cuerpo parece ser el constructor activo de la dimensión de razonar, porque está fuera de la captura de la conciencia, más allá de lo abstracto y más en cercanía con lo singular. Nadie nace razonable significa que "pensar es primeramente una pasión, y es en la posición del paciente como el pensador deviene activo y conquista la potencia de actuar" (Zourabichvili 2004, 82).

El acto de razonar habla inmediatamente de las relaciones por construir las afecciones, afectos que de allí surgen. De tal manera que el materialismo en el cuerpo siempre nos habla de una razón práctica y corpórea, que no solo extrae conclusiones de los efectos de las relaciones entre cuerpos, sino

que también es una noción común, que permite organizar los encuentros que los cuerpos están determinados a experimentar.

Un materialismo ahonda sobre la imbricación del intelecto y el cuerpo. Lo común aquí repiensa el *ser*, su construcción de vínculos, basándose en lo que cuenta cada modo de existencia finito *hic et nunc*.[4] Por eso "el 'materialista' no necesita saber de dónde viene y hacia dónde se dirige el tren de la historia para poder desarrollar sus historias en él" (Macherey 2006, 14).

El arte de componer relaciones

En el spinozismo existe un arte de componer relaciones que, según Deleuze, se refiere al ejercicio de la razón junto al cuerpo para buscar las mejores combinaciones en nuestras relaciones, ya que "la razón es forzosamente un conjunto de afectos: es decir, ella es la forma bajo la cual la potencia se efectúa en tales o cuales condiciones" (Deleuze 2003, 63). Todo este ejercicio de composición constituye la tarea principal de la ética spinozista, pero no es una tarea donde solo existan relaciones que nos componen, también existen relaciones que nos descomponen, por lo que el objetivo más bien es ver en qué medida un cuerpo es bueno para nosotros y nos produce alegría y cuál no. Se trata de seleccionar las relaciones más adecuadas a nuestras potencias.

Las ocho cartas en correspondencia que tiene Spinoza junto con Blijenbergh, nos hablan de esta situación de lo bueno o lo malo en las relaciones. Son llamadas las "cartas del mal", porque el tema transversal del diálogo es el intento de darle otro valor y significado a lo que entendemos como el *mal*. Spinoza empieza diciendo que el mal no existe, porque si Dios es entendido como un todo, como una sustancia que abarca toda la existencia, nada puede existir que esté fuera de su producción. Si el mal es algo que atenta contra la existencia de Dios, que es la existencia toda, se sigue que el mal no existe porque Dios no produciría algo que vaya contra su esencia (Spinoza 1988, 174). También nos dice que el mal tiene una

4 El término en latín significa: aquí y ahora.

característica transitiva, porque es producto de una interpretación moral y de "valores" sobre algo, en este sentido, cometemos el error de considerar que algo es malo por la esencia que tiene. Entonces el mal se opondría a una lectura inmanente de lo que en realidad existe, ya que se ubica en un "más allá" superior que dicta lo que es prohibido (Deleuze 2001, 34).

En estas cartas también hay una propuesta relacional, ética, entre los cuerpos. Cuando se da un contacto entre dos cuerpos, entre un veneno y un humano, por ejemplo, seguramente de tal relación habrá un efecto perjudicial para quien tome el veneno, porque dañará las partes más constitutivas de la esencia humana. El contacto entre estos dos cuerpos se puede definir como una relación de descomposición (Deleuze 2001, 33), porque un cuerpo como el veneno actúo contra un cuerpo que no podía responder a las potencias del veneno, el cuerpo humano, causándole muerte o un daño grave. La cuestión es que el veneno de por sí no puede ser considerado como un cuerpo malo, porque sus partes constitutivas obran de determinada manera haciendo que escape al juicio moral ¿qué sucede con un veneno, como el arsénico, cuando se utiliza para la creación de juegos artificiales, para dar color y brillo? En sí el veneno no contiene maldad.

Los cuerpos singulares, dentro del spinozismo, no se definen según un axioma universal que los clasifique como buenos o malos, más bien se definen por las afecciones de lo que son capaces en alguna relación. La singularidad de las relaciones entre diversos cuerpos es múltiple y llega a ser componibles o descompuestas dependiendo de las maneras y los contactos que tengan. Cada cuerpo singular tiene una perfección concreta, que le lleva a poder actuar de determinadas formas. Esto no significa que Dios se deslinde de la producción del cuerpo y la relación singular:

> Si bueno respecto a Dios implica que el justo ofrece a Dios algo bueno y el ladrón algo malo, respondo que ni el justo ni el ladrón pueden causar en Dios agrado o enojo; si se pregunta, en cambio, si aquellas dos acciones en cuanto son algo real y causado por Dios, son algo igualmente perfecto, digo que, si solo atendemos a las obras y a su modo concreto, es posible que ambas sean igualmente perfectas (Spinoza 1988, 212).

Como tratamos en el segundo apartado, el cuerpo cumple un papel determinante desde el plano materialista, porque se propone desvalorizar la conciencia y porque es el lugar base de la inmanencia, de las relaciones que se establezcan entre diversos cuerpos. "Nadie sabe lo que puede un cuerpo" significa un cuerpo abierto a las experimentaciones, a un lugar desconocido y lleno de espacios y líneas de fuga que explorar. El cuerpo es entendido como un engranaje holístico de comunicación e interrelación, un "paralelismo" entre la infinitud de modos de atributos, entre el cuerpo y el espíritu.

Específicamente, cuando hablamos de un arte de componer relaciones nos referimos a estos cuerpos que entran en contacto con otros, es decir, al cuerpo dinámico de las afecciones, como a sus partes externas. Si nos fijamos, las relaciones externas de los cuerpos son definidas dentro de una red de efectos producto del contacto diverso, del choque. Si retomamos el ejemplo del veneno y el humano, la relación entre estos dos cuerpos se establece por el efecto que tiene un cuerpo sobre el otro, el efecto de muerte o de daños graves sobre el otro cuerpo. Hay que tener en cuenta que cuando hablamos de un "arte" de componer no nos referimos a esta relación de descomposición, todo lo contrario: a las formas más adecuadas de entrar en relación con otros cuerpos, en donde las potencias de ambos cuerpos se vean aumentadas y componibles.

El arte componible habla obviamente de los efectos que tienen beneficio mutuo alguno en los cuerpos. Pero igualmente podríamos hablar de una acción descomponible. ¿Qué sucede?, que hablar de una acción de descomposición nos aleja del corazón de la filosofía de Spinoza, ya que, si cimentamos nuestras relaciones en la descomposición continua, lo único que deriva de ello es la tristeza, y entonces como afirma Deleuze:

> Vivimos en un mundo más bien desagradable, en el que no solo las personas, sino también los poderes establecidos, tienen interés en comunicarnos afectos tristes. La tristeza, los afectos tristes son todos aquellos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos (Deleuze 1980, 71).

Para dar paso a este arte componible entre cuerpos entendemos que los seres humanos nos movemos más allá de un acto eminentemente racional,

como hemos visto. Las pasiones, por ejemplo, parecen ser parte constitutiva de las relaciones corporales. Estas nos hablan de una relación exterior entre cuerpos, esa imagen alegre o triste que resulta de la relación que un cuerpo experimenta con otro. La pasión hace referencia al padecer un afecto. Por el contrario, hay afectos que no son pasiones, hay afectos activos, que son aquellos que surgen de las potencias propias (Deleuze 2003, 90).

Los afectos remiten a dos momentos de la potencia: al incremento y a la disminución, es decir, que remiten a la alegría o a la tristeza. Los afectos son el centro, son el "entre" de la potencia; Deleuze (2003) hace una analogía muy sugerente sobre esto: si hay un cuerpo meditando en un cuarto oscuro y otro cuerpo interrumpe tal meditación proyectando luz, abriendo una puerta, por ejemplo, el afecto es lo que produce tal acción en mi cuerpo, es el cambio de momento entre un aumento y una disminución de la potencia. Las pasiones son el resultado de cierto afecto: si es disminuida mi potencia al abrirse tal puerta y penetrar la luz, causando que pierda el nivel de meditación que tenía, la pasión es aquello que produce tal interrupción: odio, frustración, miedo, etcétera. Entonces es posible entender que "los afectos no son sentimientos, son devenires que desbordan a quien los atraviesan" (Deleuze 2006a, 218).

> Hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente [...] De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada (Spinoza 1980, 143).

En consecuencia, las nociones comunes de la *Ética* se sitúan como un código de representación entre dos o más cuerpos que buscan mutua composición (Deleuze 2001, 114). Las nociones comunes de la ética nos permiten conocer, identificar y organizar nuestras relaciones. Es decir, que es algo que primeramente se conecta con la potencia singular de los cuerpos y pasa al campo organizacional de las relaciones. "Es común que el hombre pase de

ideas confusas (la ilusión de pensar, aunque no piense) a nociones comunes, es decir por esencias singulares" (Althusser 2002, 43). Además, nos permiten hacer "ideas adecuadas" de los cuerpos conllevando a que siempre nos reunamos en un aumento de las potencias, evitando las pasiones tristes.

Las nociones comunes pueden tanto ser universales y menos universales. Cuando se habla de una noción común universal hablamos de lo que es común a todos los cuerpos, dícese del movimiento y el reposo. Pero cuando nos remitimos a las nociones comunes menos universales hablamos de aquellas que actúan en presencia inmediata, dícese de los encuentros y sus posteriores composiciones (Hard 1993, 190). En este sentido las nociones comunes menos universales operan a nivel singular, a nivel local.

> Cuando en el libro II de la *Ética* Spinoza presenta por primera vez las nociones comunes, lo hace precisamente en su orden lógico, desde el punto de vista especulativo: [...] pasan de lo más universal [...] a lo menos universal. La progresión práctica de las nociones comunes presentada en el libro V es exactamente la opuesta: pasamos de lo menos universal [...] a lo más universal. Las nociones comunes no son principalmente una forma especulativa de análisis, sino son un elemento práctico de constitución (Hard 1993, 191).

En resumidas cuentas, nos encontramos con cuerpos componibles y desde ahí habitamos el campo de las ideas alegres y adecuadas, porque miramos qué o cuáles son los factores comunes entre nuestros cuerpos. Cuando hay un aumento de las potencias a nivel colectivo, fruto de la organización de relaciones componibles y de mayor cantidad de alianzas, lo que resulta es un mayor derecho para todos sus miembros. Así se constituye un arte de componer relaciones, aunque se remita al campo más minúsculo entre dos o de relaciones mucho más amplias.

Es posible comprender que la construcción de lo común implica la organización misma de los cuerpos para un devenir potente e incrementado, es decir, que la organización de los encuentros es componible en la medida en que reconocemos que "las nociones comunes están por naturaleza orientadas a establecer la unión y comunión entre los hombres" (Domínguez 1986, 138).

Una ética de los encuentros

Son las nociones comunes aquel mecanismo por el cual el spinozismo se propone una reflexión sobre una ética del encuentro. En la carta XXXII, que Spinoza le responde a Oldenburg sobre la constitución de la naturaleza, se puede ver esta constitución ética a través de un ejemplo biológico espléndido:

> Cuando los movimientos de las partículas de la ninfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y solo entonces, el quilo y la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre (Spinoza 1988, 236).

Aunque el ejemplo no explicita una definición de las nociones comunes, sí nos dice que existe una conexión profunda entre estos dos cuerpos, que son parte de un todo, que es la sangre. A su vez la sangre es parte de un todo que es el cuerpo, y el cuerpo parte de la naturaleza y así al infinito. El ejemplo da cuenta de las similitudes y enlaces entre cuerpos, de aquello que les vuelve común entre sí, ya sea la linfa o el quilo que presenten situaciones de movimiento y reposo, siempre afectan la sangre, modificando su naturaleza.

> Cuanto más convenga un cuerpo con otro, cuantas más propiedades tengan en común, más aumentará la potencia de ambos al encontrarse (E II prop. 39), y, al revés, si dos cuerpos son de naturaleza contraria intentarán destruirse (E III prop. 4) y el más fuerte conseguirá reducir al otro. Por eso la gran ventaja del hombre respecto a las moscas consiste en poder, algunas veces, elegir sus encuentros (Allendesalazar 1988, 72-73).

Por tal motivo una noción común siempre significa "la presentación de una composición entre dos o más cuerpos, y de la unidad de esta composición" (Deleuze 2001, 114). La ventaja que contamos como seres humanos es que nuestras esencias nos permiten elegir qué tipo de encuentros son

más beneficiosos, por tanto, más alegres. Es por eso que señalamos que las nociones comunes son una ética de la selección de los encuentros.

La ética organizadora de los encuentros se refiere a un proyecto que se interesa por conocer las singularidades. No es posible conocer el todo, porque las cosas que conocemos son todas partes del todo, como acontece con la linfa y el quilo. Entonces un proyecto ético de encuentro busca conocer y entender de qué manera ciertas singularidades producen en nuestros cuerpos una nueva situación, pero siempre en busca de la alegría. Este proyecto ético va más allá, no solo es conocer y entender, se trata de esforzarse por tener encuentros más alegres.

Es necesario precisar que tanto la ética como la política funcionan "paralelamente", de tal manera que no es posible pensar una sin la otra, como tampoco privilegiar a una sobre la otra. Pensarlas paralelamente no implica percibirlas y entenderlas como lo mismo, pasa de igual manera que en los atributos, cada cual tiene un ritmo, un movimiento y una especificidad concreta, aunque no pueda pensarse una sin la otra. Entonces es cuando las nociones comunes nos permiten adentrarnos en un proyecto ético que nos propone el llegar a ser alegres y activos (Hard 1993, 206).

Un encuentro de los cuerpos y los pensamientos envuelve siempre una apertura al otro, a una exterioridad que refleja la diferencia de los cuerpos que se encuentran; a su vez el encuentro está más allá del reconocimiento mutuo del yo. Por lo tanto "encontrar no es reconocer: es la dura prueba de lo no reconocible, el fracaso del mecanismo de reconocimiento" (Zourabichvili 2004, 52). Cuando dos cuerpos se encuentran hay una implicación de lo propio en el otro y del otro cuerpo en nosotros. La exterioridad de un cuerpo, su heterogeneidad y diversidad es lo posible en nosotros mismos, es decir, todo cuerpo "otro" es una posibilidad de su diversidad en nuestros cuerpos.

> No tengo ninguna posibilidad de encontrar cuerpos que se compongan directamente con el mío. Por mucho que ganara en variados encuentros con cuerpos que me son contrarios, esos triunfos o esas dichas del odio no suprimirían la tristeza que el odio engloba; y sobre todo, no estaría jamás

> seguro de ser aun vencedor en el próximo encuentro, estaría, pues, afectado de un miedo perpetuo (Deleuze 1975, 253).

La ética y la política "se presentan como una cuestión de cuerpos" (Hard 1993, 206). Por eso cuando decimos que nadie nace racional, como tampoco nadie nace ciudadano (Hard 2004, 207) se pone de manifiesto que existe una tarea por llegar a serlo, propiciando encuentros "que advienen a nosotros y nos inspiran pasiones alegres (sentimientos que *convienen* a la razón)" (Deleuze 2001, 115[cursivas del original]).

Nos gustaría, antes de finalizar, explicar un concepto útil a las potencias corporales que se ponen en juego cuando se encuentran. Es un concepto que permite conjugar aquel principio de la potencia con el ser. En épocas del Renacimiento Nicolás de Cusa creó una palabra que sintetizaba poder/ser: *possets*. "Possets está hecha de dos términos en latín: *posse,* que es el infinitivo del verbo 'poder', y *est,* que es la tercera persona del verbo 'ser' en el presente de indicativo: 'él es'. *Posse* y *est.* Él contamina las dos y eso da *possest*" (Deleuze 2008, 41). Ser lo que se puede, o mejor soy lo que puedo, es una definición muy radical, porque por un lado rompe con la estructura racionalista cartesiana del ser, ubicándola en un plano mucho más ético que jerárquico, y por otro, nos dice que podemos ciertas cosas con las afecciones que han ocurrido en nosotros en diversos encuentros.

> Toda potencia es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica porque la potencia no puede separarse de un poder de afección, y este se encuentra constante y necesariamente satisfecho por las afecciones que lo realizan. La palabra *potestas* recobra aquí su uso legítimo: "Lo que está en el poder de Dios (*in potestate*) debe comprenderse en su esencia de tal manera que se desprenda necesariamente de ella" (I, 35). O sea, a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de afección (Deleuze 2001, 119).

El proyecto práctico y el ético de organización de encuentros requieren cierta concepción de la potencia y el poder, ya que aquello que obra un cuerpo y en su defecto obra un espíritu, es lo que da paso a una búsqueda

de cuerpos que permitan el aumento de las potencias. Un cuerpo, padece u obra en la medida en que tiene las suficientes relaciones externas que le permitan verse obligado o motivado a poder hacer. El *possets* entonces tiene una estrecha línea entre la potencia intensiva de cada cuerpo, y la constitución colectiva, o en común, de un poder: soy en la medida en que encuentro otros cuerpos que me generan pasiones alegres. Por tal motivo la tarea de la ética en referencia al cuerpo y al poder es ir hasta el final de lo que se puede (Deleuze 1975, 262).

Aun cuando nos esforcemos por organizar los mejores encuentros para que las afecciones de nuestra potencia sean más poderosas, no existe un lugar puro del encuentro donde todo se dé en plena alegría. Siempre habrá cuerpos que intenten destruir la relación de un cuerpo y siempre habrá relaciones que destruiremos. Siempre existirán malos encuentros, o no encuentros. De ahí el esfuerzo por encontrar las mejores relaciones, pero esfuerzo no significa voluntad ni tampoco dejar todo al azar. "Mientras vivan al azar de los encuentros, mientras sean afectados por pasiones fortuitas, los hombres son diversamente arrastrados, y precisamente no tienen ninguna posibilidad de encontrarse bajo relaciones que convienen: son contrarios los unos a los otros" (Deleuze 1975, 257).

Conclusión: lo común y la alegría

En este capítulo tocamos dos puntos fundamentales del spinozismo de Deleuze que nos permiten enriquecer la noción de lo común. Por un lado, tenemos la comprensión unívoca de la sustancia spinozista y, por otro lado, el carácter materialista de Spinoza. El primer punto, que se refiere a la univocidad de la sustancia, nos ha permitido conectar nuevamente el ser a su multiplicidad. La univocidad está contra todo tipo de interpretación ontológica de lo "Uno", precisamente es una ontología que dice todo lo contrario: el ser es múltiple y diverso porque la sustancia expresa la infinidad que le es propia y tal infinidad se contiene en la sustancia, como el mar compuesto por infinitas gotas (Deleuze 1989, 186).

Por esta situación unívoca el ser no tiene una superioridad divina que le dicte leyes, normas o juicios. Todo en el ser está expresado en él. Esta radicalidad inmanentista proporciona una comprensión ética de nuestras relaciones. Si bien dentro de la univocidad no hay nada superior al ser, el loco, el cuerdo, el razonable, el ladrón, etcétera, todos son iguales a nivel ontológico. De lo que se trata entonces es de ver en qué medida la diversidad de individuos producidos conviene con nuestras potencias singulares.

La univocidad proporciona una entrada al ser en su pura multiplicidad, que nos invita a sabernos dentro de un mundo que requiere ciertas organizaciones, ciertos acuerdos y ciertas experiencias de lo común. Esto queda demostrado cuando la univocidad profundiza en la igualdad ontológica y se distancia de lo transitivo. Si todos somos iguales en la sustancia hay que arreglárnosla para convivir, de tal manera que juntos seamos más que uno (Spinoza 1989).

Esto nos lleva a un materialismo que tiene una característica central: describir las potencias del cuerpo y del espíritu como iguales, cosa que hemos llamado, siguiendo a Deleuze, paralelismo (2001, 36). Tal paralelismo obliga a una ruptura con concepciones del pensamiento filosófico que desvirtúan las potencias del cuerpo, por eso decíamos que no solo se piensa con la mente, se piensa también con el cuerpo.

Esta racionalidad corpórea es el esfuerzo que tienen todos los individuos de consolidar relaciones en donde sus potencias se vean aumentadas. Por eso el materialismo del *ser*, más allá de decirnos que existe el cuerpo, nos está incentivando a conocerlo y exponerlo a la gran mayoría de afecciones que pueda experimentar.

Así como también este materialismo grita y denuncia la precariedad en que se tiene al cuerpo ante la conciencia. Por eso el cuerpo es un poder que necesita ser explorado, más allá de su gestión externa y más acá de los acuerdos mutuos. Cuando Deleuze afirma que los poderes nos quieren tristes, se refiere a que el cuerpo necesita de un poder organizativo, un poder de lo común. De ahí el esfuerzo de organización de los encuentros en la búsqueda de la conformación de muchos cuerpos dinámicos (Hard 1993, 188).

> Lo común es el problema de la posibilidad, incluso de la necesidad, de fundar la ética (y, en particular, la ético-política) en los cuerpos, en la materialidad del deseo y en los flujos del encuentro y de la confrontación entre ellos. Es la cuestión de la manera en que el amor, que nos rescata de la soledad y nos permite construir juntos el mundo, puede imponerse como la razón de ese desarrollo (Negri 2011, 25).

Podríamos aseverar que pensar lo común se remite a la facultad expresiva de los cuerpos y a su necesidad ética organizativa. El spinozismo de Deleuze se basa en una organización de los cuerpos y de las esencias más allá de la imposición arbitraria de la ley, de la moral y del Estado. Deleuze se propone una fuerza de lo común mucho más "anárquica", en donde el estado de naturaleza de lo humano nunca deja de efectuarse.

Finalmente, en Deleuze sí existe una puesta organizativa de lo común y se encuentra en la fuente del materialismo del *ser*, ya que con el materialismo Deleuze pensó la univocidad de manera radical. Deleuze, tomando como intercesor a Spinoza, plantea que el *ser* tiene una sola voz (1989, 186). Es importante reconocer que Deleuze es spinozista no solo porque piensa el devenir de lo común, que se da en elementos en torno a los encuentros, sino porque es una filosofía de la experimentación y organización. Y, sobre todo, porque se encamina siempre por no perder de vista los acontecimientos organizativos que producen "cortocircuitos que abren el presente al futuro" (Deleuze 2006b, 267).

Capítulo 3
El "vacío" ontológico de Spinoza

> No es exagerado decir que, para Spinoza, solo la matemática piensa el ser, puesto que solo ella está integralmente compuesta por ideas adecuadas.
> –Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*

El trazo ontológico que hemos hecho en nuestros anteriores capítulos nos señala el profundo anclaje del *ser* con lo múltiple. Deleuze manifiesta su preocupación por un trabajo sobre el ser que esté en diálogo con la multiplicidad, por eso se esfuerza en alejarse de lecturas donde el ser se entienda como Uno, proponiendo fugas desde un Spinoza radicalmente emancipador e igualitario. La ontología spinozista, que Deleuze considera pura, es una de las maniobras que conecta al ser con lo múltiple, ya sea porque no hay nada superior al ser –la sustancia absoluta responde en igual medida a las cosas singulares o cosas existentes–, o porque todas las cosas singulares cuentan con infinitas potencias, sin juicio valorativo alguno, que les lleva a efectuarse en el mundo de diversas maneras.

En este capítulo nos interesa problematizar el trabajo de Badiou sobre Spinoza, pero no podíamos permitirnos una entrada al "pulidor de lentes" sin pasar por Deleuze. Se percibe que el gesto spinozista de Badiou que, apuesta por una ontología de lo múltiple inmanente, es difícilmente entendido sin Deleuze; en la manera en que organiza dos de sus principales textos, *Breve tratado de ontología transitoria* (2002a) y *Deleuze, el clamor del ser* (2002b), se explicita el interés que le causa entender la ontología

spinozista desde el lente deleuziano. Incluso Badiou (2002a, 66) afirma que necesitó pasar por Deleuze para poner a Spinoza "como contrapunto" entre sus dos filosofías.

Nos interesa Badiou en este capítulo porque nos permite una lectura crítica de Spinoza en torno a la concepción del ser múltiple. Badiou identifica una característica aun marcada de lo Uno metafísico de la sustancia spinozista que impide escapar de ella y no permite la entrada a la novedad o al acontecimiento. ¿Qué sucede con eso que hemos construido como lo "común" cuando tiene que afrontar un acontecimiento? ¿Qué significaría lo "común" cuando el ser ya no está cerrado en la sustancia, sino que se abre a la novedad? Esto es algo que no podíamos dejar pasar, ya que introduce una nueva lectura en torno a la composición de relaciones y a la presentación de lo múltiple del ser en inmanencia. En tal sentido, el spinozismo de Badiou nos da nuevas pistas y retos para articular lo común.

A lo largo de este capítulo trataremos de seguir las pistas de Spinoza en tres momentos. El primero de ellos nos va a permitir un bosquejo de los principales conceptos badiousianos en torno al ser múltiple, que nos darán los primeros accesos a la lectura de Badiou sobre Spinoza. Es necesario aclarar que el trabajo de este capítulo no tiene como propósito examinar las múltiples entradas conceptuales que tiene Badiou en su ontología, ya que sabemos que son cuantiosas. Por ejemplo, el concepto de "conjunto vacío", que extrae del matemático Cantor, nos será útil para introducir la discusión sobre lo que escapa a la ontología cerrada de Spinoza, pero no es tarea del capítulo introducirnos a profundidad en el trabajo sobre el concepto.

En los dos últimos momentos introduciremos algunos elementos que Badiou lanza sobre el spinozismo. En primer lugar, afirmamos su dificultad para pensar un quiebre en su sistema axiomático, que permita oxigenar el ser múltiple y dar cabida al acontecimiento, al azar y al sujeto (Badiou 2002a, 68). Esto significa que, no basta con una comprensión de lo "común" que se encuentre a sí misma justificada en lo que está producido en la situación "actual" por la sustancia, sino que permita también una ruptura y un abrirse a lo que cualquier novedad pudiese traer. En otros tér-

minos: lo "común" pudiese entenderse también como aquello que habita un "posible" o mejor aún, es un posible (Badiou 2008, 69).

Tres de sus principales obras son nuestro objeto en este capítulo: *El ser y el acontecimiento*; *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*; y *Breve tratado de ontología transitoria*. En el caso de los dos primeros textos, estos vienen acompañados de sus respectivos tratados, que dan "una forma simple e inmediatamente movilizable a temas que la "gran obra" presenta en su forma acabada, formalizada, ejemplificada, minuciosa" (Badiou 2010b, 14). En estas obras se indagarán los puntos clave que ya hemos explicitado, para así emprender la crítica de Badiou sobre Spinoza argumentando y observando de qué trata su circularidad cerrada y posteriormente su "vacío ontológico". Todo esto permite una entrada a lo común en clave de Badiou y con base spinozista.

Ontología múltiple genérica

Como tratábamos en el capítulo anterior, el papel de la filosofía en relación con la ontología está anclado porque una de las tareas centrales de la filosofía se encuentra en pensar el ser. En el caso de Spinoza este es unívoco y absoluto: Spinoza da cuenta del ser en su pura producción de sí, donde su esencia es su mismo existir (1980, 47). Ahora bien, aquí nace la primera ruptura. Badiou se pregunta ¿qué tan propicio es vincular la filosofía con la ontología?, ¿cómo ha sido posible que la filosofía se entienda como principio de trabajo sobre la ontología?

Badiou va tratar de darle un vuelco a esta correspondencia. Fiel defensor de una liberación de la filosofía que apueste por un trabajo independiente de la ontología, propone estudiar el ser anclado a las matemáticas, o sea, que el trabajo de la ontología no es responsabilidad de la filosofía, sino de las matemáticas, porque la ontología, en principio, fue totalmente distinta de la filosofía. Desde el comienzo fue la ontología la que dio paso a la reflexión filosófica: desde los griegos la ciencia ontológica ha tenido una base y un sentido del ser, del que ha dado cuenta las matemáticas (Badiou 2003a, 12). Pero ¿de qué matemáticas estamos hablando? Son unas

matemáticas bien diferentes de como las entendemos hoy con cálculos, conteos, problemas y fórmulas numéricas abstractas. Son matemáticas que se remiten a su fundamento primero, o sea, a un ejercicio del pensamiento, unas matemáticas del pensamiento (Badiou 2002b, 23).

El papel que tiene la filosofía es otro, –y esto no significa que se desvincule radicalmente de la ontología– su tarea es: "enunciar y legitimar la ecuación: matemática = ontología [...] enuncia lo que no le incumbe pensar al ser en tanto que ser" (Badiou 2002a, 51). Esta sustracción de la filosofía frente al ser rompe con parte de la narrativa que llevábamos hasta el momento, ya que desde la tradición spinozista, particularmente deleuziana, el ser es exclusivamente unívoco, es decir, que tiene una sola voz, no hay nada que defina al ser más que el mismo ser (Deleuze 1975, 168). Desde esta nueva lectura, el ser no cuenta con una sola voz porque sencillamente su fundamento es la matemática que solo es posible en la multiplicidad. La filosofía ya no va a presentar la univocidad del ser, sino a enunciar la multiplicidad matemática del ser.

Las matemáticas que hablan del *ser en tanto ser* son las que Badiou toma de Cantor principalmente, y también de Zermelo y Fraenkel. Cantor es un matemático de finales de siglo XIX que irrumpió en las matemáticas modernas por su teoría de conjuntos. Esta teoría habla de lo infinito del conjunto, de la imposibilidad de señalar una parte dentro de cualquier conjunto, porque cada uno tiene infinitos conjuntos más. Sin querer ahondar mucho en el teorema, este nos dice que si de un intervalo, que se divide en tres, tomásemos las dos partes de afuera, anulando la parte de la mitad y las convertimos en otros intervalos, procediendo de igual manera dividiéndolos en tres y así con el resto de subintervalos, lo que obtenemos es una sucesión de subintervalos infinitos. Aunque llegue un punto donde la pequeñez del intervalo resulte significativa, seguirá siendo un intervalo que se puede segmentar hasta el infinito. Este es el punto crucial que se encuentra en la obra de Cantor, ya que "la teoría de conjuntos muestra que todo múltiple es, intrínsecamente, múltiple de múltiples" (Badiou 2003a, 58).

Lo que nos muestra la teoría de conjuntos cantoriana es que el ser se entiende en su pura multiplicidad, y esta no se refiere solo al intervalo próximo, sino al intervalo del intervalo, es decir, al múltiple de múltiples.

He aquí la conexión profundamente matemática de la ontología, que por definición es múltiple. Ahora bien, existe en la tradición filosófica una lectura "contraria" a lo que significaría una ontología de lo múltiple: la de Platón. Esta lectura, trabajada en parte de nuestro segundo capítulo, entiende el platonismo como la fundación de lo Uno, donde no podría existir nada que no fuera un ser Uno sin múltiple. Deleuze es uno de estos exponentes, por eso se esfuerza en "invertir el platonismo" (Badiou 2002b, 45), tratando de rechazar el Uno para abrir lo múltiple.

La máxima que lanza Platón, en su obra *Parménides* es: "si lo uno no es, nada es" (1998, 56). Esta afirmación daría cuenta de que el ser únicamente es su mismidad y su unidad, contrario a lo que sería en Deleuze en su pura multiplicidad y diferencia. Aunque sobre ese particular Badiou plantea dos detracciones: primero critica la lectura deleuziana de Platón y segundo al spinozismo. Si bien hay una lectura del ser spinozista que no es Uno, vemos que, desde el lente de Badiou, esta tradición filosófica aún permanece anclada a lo Uno.

Deleuze, siguiendo el *more geométrico*, entiende a la sustancia como un todo, como univocidad: "una sola y misma voz para el múltiple de mil voces, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser, para todos los entes" (Deleuze 1975, 186). El ente, que son todas las cosas producidas por la sustancia, se entiende como "un simulacro", pues la sustancia –que es un Uno/todo– produce multiplicidades representadas en el ser. Ahora bien, según Badiou, todos los entes producidos por la sustancia no se presentan realmente porque la sustancia los sostiene. Lo que sí se presenta es la sustancia y los entes la representan, ya que estos solo se distinguen como simulacros de la sustancia infinita.

La cuestión aquí es que Deleuze, según Badiou, se equivoca en la lectura de Platón, porque Platón no estaría "tan alejado de este reconocimiento de los entes, incluso sensibles, como diferenciaciones inmanentes de lo inteligible y positividades del simulacro" (Badiou 2002b, 46). Tal crítica pone en evidencia que más allá de darle un vuelco al platonismo lo que produce Deleuze es un realce del mismo. "El problema fundamental de Deleuze no es desde luego liberar lo múltiple, sino plegar el pensamiento en un concepto renovado del Uno" (Badiou 2002b, 24).

El otro Platón, el de Badiou, más allá de tomar la afirmación de lo Uno como principio del ser, toma como anclaje lo que no es el Uno. De modo que la afirmación: "si lo uno no es, nada es" demuestra que ese "nada es" se refiere precisamente al núcleo de lo múltiple. "lo que no es Uno, es decir, los otros (ἄλλα), debe ser considerado en su diferencia, en su heterogeneidad [...] 'los otros son Otros'" (Badiou 2003a, 45). El giro está en pensar a Platón más allá de lo Uno, y entenderlo como un pensador de lo múltiple puro, por la alteridad que desarrolla cuando afirma lo que "no es".

En resumidas cuentas, lo que hacen las matemáticas es remitirse al ser múltiple, al ser otro Otro platónico, porque es en esta relación con lo Otro que la multiplicidad pura tiene cabida. Hacemos acá un paréntesis para aclarar que la afirmación de la ontología matemática "no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo sino sobre el discurso" (Badiou 2003a, 16). Esta matemática anclada al discurso y alejada de los objetos matemáticos trata "de la misma presentación" (Vinolo s.f., 4) de lo múltiple.

Si tomáramos paralelamente la lectura del ser de Spinoza, este tiene un fundamento unívoco en la sustancia, de donde se desprende la multiplicidad. En cambio, en Platón existe el otro Otro sin Uno. Lo otro Otro platónico se encuentra sustraído a lo Uno. Lo Uno puede entenderse de dos maneras: lo Uno, en lo absoluto y grande, como la sustancia; y lo Uno que habla de varios que se pueden contar, como los individuos. Diríamos siguiendo a Badiou, que lo que se encuentra en el platonismo es un múltiple sin fondo, un múltiple que tiene múltiples, un múltiple inconsistente, que será el múltiple más puro (Badiou 2003a, 10).

> La esencia de lo múltiple es multiplicarse de manera inmanente y tal es el modo de eclosión del ser para quien piensa de cerca, a partir del no-ser de lo uno. [...] Lo que Platón nos quiere transmitir –y en esto es precantoriano–, es que para el pensamiento ninguna figura de objeto está en condiciones de reunir y hacer consistir lo múltiple puro, lo múltiple sin uno, de manera que, apenas adviene a la presentación lo múltiple se disipa (Badiou 2003a, 45-46).

De este juego se extrae que lo otro Otro de Platón o el intervalo infinito de Cantor cuentan con aquello que permite la eclosión del ser múltiple badiousiano. Lo primero es que lo múltiple no puede contarse como "un" múltiple, ya que se estaría cayendo en lo uno de nuevo. Lo siguiente es que todo lo que se refiera a lo múltiple, no puede caer tampoco en la definición del múltiple como algo. No se puede afirmar que lo múltiple es esto o aquello porque en el lenguaje mismo se está cayendo en lo Uno: "la multiplicidad se extrae a la lengua, es indiscernible" (Badiou 2007, 74). ¿Qué significa esto?, que la multiplicidad no tiene propiedades en el lenguaje, está liberada del lenguaje, aun así, se requiere que tenga un nombre, algo que nos permita entenderla. Por eso aquello que le es propio, por decirlo de alguna manera, es el "vacío".

En el final del *Parménides*, se plantea que "si lo uno no es, los otros no serán tampoco diversos. Porque los entes diversos también habría uno. Platón revoca la pluralidad: los otros no pueden ser Otros, ni según lo uno, ni según lo múltiple" (Badiou 2003a, 46). Tal afirmación resulta un reto para el pensamiento pues escapa a la clasificación de la multiplicidad. Aunque la multiplicidad pura tenga como nombre un "vacío", este no es un concepto sin operatividad y funcionamiento. El vacío es el nombre del ser (Badiou 2003a, 71) y no es posible darle una definición o una característica explícita o real más allá de lo que nombra. El ser tiene como nombre el vacío, y esto hace que exprese la multiplicidad pura, y que funcione como el mecanismo en el cual lo múltiple se sustrae a lo uno Uno, y "confeccionan todos los múltiples de múltiples" (Badiou 2002a, 34).

En este sentido solo hay multiplicidades infinitas que pueden ser nombradas desde su vacío. Pero también cabe la posibilidad de que sean expuestas o "presentadas" desde su estructuración ¿qué quiere decir esto? Cuando aconteció Mayo del 68, la reunión de multitudes estudiantiles y obreras en torno a esta revuelta puso en situación lo múltiple. Lo múltiple en la revuelta se presentó, tal presentación escapó sin fin a su clasificación y ordenamiento, incluso en el nombre, ¿quiénes eran estudiantes + obreros?, no es posible saber quiénes eran en conjunto.

Su reunión era indiscernible desde el Estado, eran un conjunto vacío, y vacío por su multiplicidad intrínseca. Pero de esta multiplicidad

indiscernible hay efectos, uno de ellos, por ejemplo, fue la formación de comités que decidieron organizarse ante la situación, es decir, que estructuraron lo múltiple puro. Las multiplicidades que son estructuradas operan por composición, o sea, que se pueden contar: se *cuentan por uno*. Las primeras multiplicidades que mencionamos son inconsistentes y a las segundas, producto ya de la organización, las consideramos consistentes (Badiou 2003a, 35).

Aclaremos que las multiplicidades inconsistentes nos remiten a la negación de una unidad, ya sea contada como un Uno superior o como pequeños unos. Por eso se refieren a un conjunto múltiple indiscernible. No es posible darle un nombre a la multiplicidad obreros + estudiantes, ni contar como unos a las multiplicidades de la multiplicidad. Por el contrario, las multiplicidades consistentes se remiten a una composición de pequeñas unidades que forman una unidad, pero la ontología solo puede hablar de las multiplicidades inconsistentes (Vinolo s.f., 6).

Si nos fijamos en las multiplicidades inconsistentes, estas darán cuenta de las multiplicidades otras Otras platónicas, esas que se refieren a la multiplicidad en su multiplicidad sin Uno. Mientras que las multiplicidades consistentes son aquellas que se fundamentan en una organización que se puede contar como uno: *la cuenta por uno*. Se puede contar como uno la multitud organizada de estudiantes y obreros en Mayo del 68 que forman comités, pero esta cuenta es efecto de la ontología, o sea, de la multiplicidad inconsistente, ya que "la cuenta por uno es efecto de lo múltiple presentado" (Badiou 2003a, 35).

Aquello que es ontología es todo lo que se presenta en su multiplicidad pura. Pero aquello que es contado por uno, tiene otra significación: "tan solo existe como operación. Y al ser una operación, no es jamás una presentación. En suma, lo múltiple es el régimen de la presentación; lo uno es respecto a ella un resultado operatorio, el ser es aquello que se presenta" (Badiou 2003a, 43).

En resumen, podemos aseverar que la ontología múltiple es el procedimiento que permite la entrada al ser en su pureza y además pensar aquello que escapa al ser: el acontecimiento. Este acontecimiento será trabajo de la segunda parte del capítulo, por ahora esto nos introduce a la relación de los

múltiples y del infinito en Spinoza, quien entiende, según Badiou (2002a, 66), que "solo la matemática piensa el ser". La tarea que sigue se encamina a dar cuenta de dos partes: 1) los atributos de Spinoza como situaciones y el modo en que están distribuidas y entendidas en el ser múltiple, y 2) aquello que escapa a la ontología spinozista.

Lo que es "cerrado" en "el pulidor de lentes"

Una de las críticas contemporáneas a Spinoza se resume en la enunciación badiousiana: "ontología cerrada", en la medida en que nuestro filósofo convierte el absoluto –aquello que entendemos como la sustancia infinita o Dios– en una fortaleza inmune a todo tipo de fisuras que podrían residirle. Cuando se describe una ontología como cerrada no solo se está expresando su "imposibilidad" de quiebre interno, también enuncia un rechazo a que algo quede excluido de la sustancia infinita o que exista un vacío que exceda su propia esencia productiva.

Al remitirnos a la ontología como matemática que da cuenta del ser, contábamos que era la única que contenía respuestas reales a los problemas del ser planteados por los filósofos desde la antigua Grecia. Por tanto, la matemática tiene una labor explícita, como también limitada en su epistemología: no puede dar cuenta y exponer todo lo que acontece y existe en el plano de la inmanencia. Por eso, a aquello que no es matematizable Badiou lo llamará el acontecimiento. Para Badiou (2002a, 66), Spinoza piensa el ser en un nivel matemático porque se interesa en formular ideas adecuadas en el padecer o en el obrar a través de axiomas. Y Badiou lanza esta afirmación consciente de las derivaciones que acarrea ya que tiene que indicar aquello que no es matematizable en el spinozismo, más aún cuando declara su ontología como cerrada.

> Spinoza, que excluye todo acontecimiento al prohibir el exceso, el azar y el sujeto, opta de modo absoluto por la figura axiomática. Desde este punto de vista *el more geométrico* es crucial. No es una forma del pensamiento, es el trazo de escritura de una decisión pensante original (Badiou 2002a, 68).

Estas figuras axiomáticas son explícitas en Spinoza. Tanto en la *Ética* como en sus tratados, hallamos múltiples alusiones a organizaciones del pensamiento en torno a la sustancia, los atributos y los modos, pero no definiciones explícitas de cada concepto. Esto es parte vital del axioma. En el primer axioma de EI, Spinoza (1980, 49) manifiesta: "todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa". Tal axioma nunca define lo que "es", tan solo muestra la organización de eso que "es". Dicho de otro modo, el axioma es una herramienta que "atrapa la disposición de los términos no definidos" (Badiou 2002a, 30) o mejor "organiza el ser sin nunca preocuparse por la definición de lo que está organizando" (Vinolo s.f., 7). El axioma se convierte en un anclaje necesario en torno a la matemática, porque cuando la multiplicidad inconsistente es definida bajo algún término, cae en lo Uno del lenguaje. Por el contrario, el axioma propone no caer en lo Uno, pero adquiriendo un uso del lenguaje que esté sometido a sus prerrogativas de indefinición.

El primer axioma de la *Ética* de Spinoza es Dios. Tiene como propiedad constitutiva ser la causalidad de sí mismo y ser causa primera de todas las cosas. Esto significa que la causalidad es propia a la sustancia y todo lo que acontezca en ella está incluido y le pertenece, porque ella es causa infinita de todo. Desde el spinozismo la infinitud se puede comprender de dos maneras. Una de ellas se remite a la infinitud contable, aquella con la que se cuantifica algo y la otra se refiere al infinito "actual", es decir, un infinito cualitativo: infinito actuante atemporal. Del infinito que el spinozismo se hará cargo será el último, muy en concordancia con el infinito matemático propuesto por Cantor, que declara la existencia de cantidades infinitas que se refieren a un infinito actual (Badiou 2010b, 119).

Deleuze acoge también el infinito actual, para emprender una huida a la contabilización matemática del *ser*, pero a diferencia de Cantor, lo infinito deleuziano, desde donde se desprende la multiplicidad, es eminentemente cualitativo. Otro quiebre surge, cuando Badiou rechaza el *ser en tanto ser* cualitativo y le abre las puertas al número: el infinito del que habla Spinoza a nivel de la sustancia "no es cualitativo, ni está él mismo indeterminado. Remite a una infinidad efectivamente plural y, por consiguiente, cuantitativa" (Badiou 2002a, 69-70).

En el campo de la causalidad de la sustancia se extrae que lo infinito sustancial produce infinitas cosas, entre las que se encuentran los atributos y los modos. Los múltiples inconsistentes en el spinozismo, desde las matemáticas del ser, son los puros individuos (*plura individua*) que, por mutua relación y efecto, dan paso a los múltiples consistentes, o sea, las "cosas singulares" (*res singulares*). Algo que significaría, retomando el ejemplo de Mayo del 68, que los individuos son aquello que es indiscernible, y las cosas singulares son la organización que se *cuenta por uno*. Aquí radica una de las primeras dificultades de Spinoza porque según Badiou "parece haber oscilación infinita entre la inconsistencia de los individuos y la consistencia de la cosa singular, puesto que el operador de cuenta que los articula –la causalidad– solo puede ser afirmado a partir de la cuenta del efecto" (Badiou 2003a, 132).

Aunque la sustancia infinita sea la causa primera, todo lo que se desprende a partir de ella en forma de causa se pone en entredicho: los múltiples inconsistentes son causa de los múltiples consistentes, a su vez los múltiples inconsistentes fueron efecto de los atributos de la sustancia infinita y así hasta la causa primera. Lo que sucede es que la *cuenta por uno*, es decir, la causalidad, entra en una circularidad que se justifica en la sustancia y que provoca un ciclo de efectos como afirmación de la causa (Badiou 2003a, 132).

Si hacemos una lectura causal de los atributos (Pensamiento y Extensión), la sustancia es la causa de los infinitos atributos y de los efectos de tales atributos. El pensamiento y la extensión, como efectos de la sustancia, paralelamente producen unos efectos inmanentes que atraviesan a los modos, lo cual explica la relación causal, ya asegurada por la sustancia, que tienen dos atributos –situaciones, en palabras de Badiou (2003a, 134)–. La pregunta que nos sugiere Badiou en este punto es: ¿basta el motor causal para entender todas las afecciones de la sustancia, los atributos y los modos?

> Lo-uno-del-ser se puede pensar a través de lo múltiple de las situaciones, cada una de las cuales "expresa" ese uno, porque ese uno, si solo pudiera ser pensado de una sola manera, tendría la diferencia en su exterior, es decir, sería él mismo contado, lo que es imposible, puesto que él es la cuenta suprema (Badiou 2003a, 133).

En estas tesis se encuentra un "vacío" spinozista, que el mismo Spinoza se esforzaría en no darle cabida porque rompería radicalmente con la esencia de la sustancia infinita: "en la naturaleza no hay vacío, sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede ser dividida" (Spinoza 1980, 64). Se rastrea esta negación del vacío en la imposibilidad de darle un nombre a este quiebre en el ser, "ni ser presentado, ni exceder la presentación en el modo de la cuenta estatal" (Badiou 2003a, 133). Eso que llamamos "vacío" y que se encuentra en medio de la sustancia infinita y de sus atributos infinitos es el "modo infinito".

En una de las cartas de la correspondencia de Spinoza, un señor llamado G. H Schuller le pide que ejemplifique cosas que son producidas por Dios inmediatamente y mediante alguna modificación infinita (Spinoza 1988, 348). El ejemplo que Spinoza expresa sobre los modos infinitos del pensamiento y la extensión se refiere al entendimiento infinito y al movimiento y reposo, en el caso de los modos infinitos inmediatos. Para los modos mediatos de la extensión tan solo ejemplifica uno: "la faz de todo el universo" (Spinoza 1988, 351). En otra carta, con Simón de Vries, Spinoza dice que tan solo a través de la experiencia se puede conocer aquello que no se "puede deducir de la existencia de la cosa" (Spinoza 1988, 122), es decir, los modos infinitos, pero ¿los modos infinitos en qué medida son experimentados? ¿En qué medida experimentamos el movimiento, el reposo y la faz de todo el universo?

> La existencia de los modos solo es posible a través de la experiencia, sin embargo, la existencia de los modos infinitos no puede ser establecida. No tenemos ninguna experiencia del movimiento ni del reposo en tanto modos infinitos (solo tenemos experiencia de cosas particulares finitas en movimiento o en reposo), ni del entendimiento absolutamente infinito, o la totalidad de las almas, que es propiamente irrepresentable (Badiou 2003a, 138).

¿Cómo ha sido posible que, en el campo de la experiencia que es la puerta para una filosofía de la praxis, exista un desfase en el entendimiento de

lo modal infinito? Si no podemos experimentar lo modal infinito realmente, lo que acontece es que la relación de causalidad no es suficiente para explicar estas relaciones. Si como argumenta Spinoza (1980, 71) en su proposición XXI que, por causa de todo, lo que se siga de un atributo infinito, será infinito de igual manera, ¿cómo han sido posibles cosas singulares finitas? ¿Cómo Spinoza explicaría que de la situación infinita de la extensión se puedan producir efectos finitos sin caer en el infinito que se divide en partes?

En realidad, el vacío indica, por un lado, que por su carácter modal los modos infinitos de la sustancia no se pueden experimentar, pero tampoco deducir; y, por otro, también advierte un exceso productivo entre lo infinito y lo finito. Si el ser, antes de ser contado es inconsistente y el efecto por el cual adviene su consistencia lo lleva a la operación formal de la *cuenta por uno* donde es presentado, el ser puro no siempre cae en esta cuenta por principio de su misma inconsistencia. Dentro de Spinoza significaría que el ser en su pura multiplicidad podría extraerse a la sustancia, pero como está presentado y representado al mismo tiempo por ella, no puede sustraerse a *la cuenta por uno*. Para pensar una teoría de lo múltiple puro desde Badiou, es necesario afirmar que en la estructuración de lo múltiple "siempre habrá algo que no puede ser consistentemente presentado" (Gillespie 2001, 66) y a esto que no puede ser presentado se le llamará "vacío" o en Spinoza el modo infinito.

En consecuencia, lo que habíamos establecido como materialismo en Spinoza se complejiza, ya que aquello que permitía un materialismo, se encontraba en la experiencia misma del cuerpo finito. En nuestro segundo capítulo, entendimos el materialismo como la tesis fundante del "paralelismo", tal paralelismo contaba con una denuncia a la superioridad del alma sobre el cuerpo, muy profundamente aferrado a los atributos. Pero cuando el modo infinito de la extensión es entendido como un exceso, el cuerpo se encuentra excluido de la relación causal. Esto no quiere decir que el cuerpo no exista, no se pone en entredicho su existencia, sino su organización axiomática. Las relaciones de los cuerpos en torno a la causalidad pierden firmeza, al no ser un efecto del modo de la extensión infinita.

El vacío que Spinoza se esfuerza en negar tiene una fuente contradictoria ya que no permite pensar el cuerpo más allá de su causalidad. El atributo de lo *extenso*, siendo infinito, no se puede dividir, ni tampoco contar, significa que la sustancia infinita no puede ser corpórea (Spinoza 1980, 61). La salida que utiliza Spinoza para no perder su circularidad es postular el modo infinito de lo extenso, que permite un puente (vacío) entre la sustancia y los entes (Gillespie 2001, 70). Aun así, no logra resolver el médium sustancia infinita y modos finitos.

> Spinoza tiene plena conciencia de que no hay más que múltiples de múltiples, pero, puesto que "excluye el vacío", no puede sino prolongar lo uno: en la metaestructura de la sustancia. Solo que no puede pensar lo múltiple haciendo economía de la enrancia del vacío (Wahl 2012, 13).

De igual forma, si existe una red de causalidades, que implica que lo infinito sea causa de lo finito modal, lo que se comprende como infinito causal pierde coherencia. Hay otra relación en esta producción, ya que no puede entenderse lo finito como un conteo que da cuenta de lo infinito. Si esto fuera así, tendría que verse la relación causal fuera de la producción de la sustancia, o ver el vacío en esta producción (Gillespie 2001, 70). Por eso el modo infinito es introducido por Spinoza para evitar "el retorno del vacío como un nombre para aquello que no puede ser presentado" (Gillespie 2001, 66).

Tres relaciones comunes

En *El ser y el acontecimiento*, en su "Meditación 10" sobre Spinoza, Badiou comienza con la *pura individua*, es decir, con los individuos y con la acción de unificación de los individuos (*res singulares*), cosas singulares. Lo hace de esta manera porque le permite darle un foco a la multiplicidad spinozista y problematizar que "todo lo presentado en la sustancia está también representado (individualizado) como modos singulares, y todo lo individualizado también se presenta como modo (en la medida en que los modos constituyen sustancia)" (Gillespie 2001, 75). Este jue-

go de presentación y representación manifiesta dos relaciones respectivamente: la de acoplamiento y la de inclusión (Vinolo s.f., 19).

Ante todo, vemos que la presentación y la representación tienen connotaciones profundamente políticas. La palabra representación revela dos veces la multiplicidad de una situación cualquiera: si la presentación da cuenta de los múltiples de una situación, la representación numera los múltiples ya presentados en una situación (Vinolo s.f., 17). Por ejemplo, en la presentación de algunos múltiples de estudiantes, profesores y migrantes, estos pertenecen a un proyecto común de verdad, que significa la *cuenta por uno* de esa situación. Si la representación, el Estado, entra a operar en esa presentación significa que los múltiples de estudiantes, profesores y migrantes vuelven a ser presentados por el Estado; de ahí formulamos que la inclusión entra a operar cuando los múltiples de la situación son representados por el Estado.

Para darle una entrada a estas dos relaciones (pertenencia e inclusión) hemos tenido que partir de la relación causal demostrando que en total serían tres relaciones comunes en Spinoza. La relación causal puso en debate "el vacío", que se manifiesta como un síntoma del exceso de la sustancia en referencia a los "modos infinitos". Las relaciones de inclusión y pertenencia son diferentes entre sí, cada una atiende a un modo del aparecer, pero en Spinoza la pertenencia y la inclusión se confunden (Badiou 2003a, 132), porque las cosas singulares pertenecen a la sustancia de la misma manera que los individuos que la componen: la sustancia incluye a todas las cosas, como todas las cosas pertenecen a la sustancia. La tarea se enmarca en ver cómo operan estas dos relaciones, más allá de la sola ley de la causa en que se basa esta indistinción.

Para analizar la primera relación, la pertenencia, hay que tomar las situaciones, es decir, los atributos como eje. Las cosas singulares, o mejor, "un" múltiple es producido en la medida en que pertenece a sus dos situaciones, sus atributos (Badiou 2003a, 134), dos situaciones que habitan ontológicamente de manera equiparada: "el orden y conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas" (Spinoza 1980, 107). El orden de las cosas y las ideas se refiere al diálogo entre idea y objeto, que en Deleuze sería el paralelismo epistemológico. Desde este plano, el atri-

buto del pensamiento posee cierta autonomía porque sus modos pueden sostenerse a partir de la idea de una idea (Deleuze 2003, 89), Sin embargo, las relaciones de los modos infinitos del pensamiento en torno al entendimiento de Dios se traducen en que "existe un objeto de la idea. Y en este sentido, los atributos de Dios y los modos de esos atributos son objetos del entendimiento infinito" (Badiou 2002a, 73).

En la respuesta a una carta de Simón de Vries, sobre lo que significa un atributo, Spinoza (1988, 67) responde que es una función del entendimiento infinito. Sin embargo, la función de los atributos, con sus respectivos modos, no está siempre determinada por lo causal porque pueden existir ideas que no tienen como causa otra idea o un objeto. Así como tampoco "el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento y reposo" (Spinoza 1980, 171). La causalidad inmanente en el campo de los modos resulta limitada ya que es la pertenencia o el acoplamiento la que muchas veces opera. Todo modo del pensamiento está acoplado a otro modo de cualquier atributo (Badiou 2002a, 74).

La definición específica de la pertenencia "indica que un múltiple es contado como elemento en la presentación de otro múltiple" (Badiou 2003a, 98). Esto no quiere decir que para las relaciones entre ideas y objetos tan solo haya cadenas de acoplamiento, también opera la causalidad, pero no es la única. "La relación de pertenencia, junto con la idea de causalidad, remiten a la existencia de cadenas infinitas" (Badiou 2002a, 75). Si nos fijamos, la cadena causal y de pertenencia o acoplamiento, da paso a ideas adecuadas entre objetos-ideas e ideas-ideas, que no son más que verdades.

> Hay que añadir evidentemente que el acoplamiento tiene una norma. Una idea está mejor o peor "acoplada" con su objeto. Un acoplamiento perfecto se llama verdad. Es justamente lo que se dice ya desde el mismo axioma VI de la parte primera: "Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella". La adecuación es lo que regula el acoplamiento y lo que puede hacer de él una verdad (Badiou 2002a, 74).

Si nos acercamos a la relación infinito/finito, se muestra otro viraje. Si tenemos variados modos infinitos, en las situaciones de pensamiento y ex-

tensión, que a su vez hemos visto que son un vacío impresentable, estos modos infinitos serían la causa de los modos finitos, si uno de los axiomas de Spinoza plantea que de todo atributo infinito se siguen infinitos modos, se crea un desfase entre lo infinito y lo finito en lo modal. Si existen los modos infinitos mediatos e inmediatos por los cuales el cuerpo y mente finitos podrían experimentar la quietud y el reposo y el entendimiento infinito ¿cómo es posible que desde el modo infinito se construya la finitud?

La respuesta sería que la relación causal tampoco concuerda con estos términos. Spinoza es un "guardián excesivo" de la filosofía (Badiou 2002a, 66) pues la causalidad infinito/finito también es excesiva para la relación sustancia/modo. No es posible que lo infinito sea causa de lo finito. Si así fuera lo finito tendría que contarse como partes de un todo y esto desmentiría la posición de Spinoza frente al infinito actual o en su defecto vedaría el "modo infinito", pero la relación sustancia/modo finito quedaría en producción directa, lo cual profundizaría el exceso. Entonces, la relación entre la infinitud/finitud es la inclusión: el modo finito del pensamiento es incluido en el pensamiento infinito, es una parte (Badiou 2002b, 82), o también "un múltiple es subconjunto de otro" (Badiou 2003a, 98). Pero estas partes no son modos de uno, sino modos de múltiples: lo finito es parte de lo infinito en la medida que se incluye como múltiples de múltiples.

> La gran lección de Spinoza es, finalmente, la siguiente: aun cuando –por la posición de una cuenta-por-uno-suprema, en la que se fisionan el estado de una situación y la situación, la meta-estructura y la estructura, la inclusión y la pertenencia– pretendamos anular el exceso, restablecerlo a la unidad de un solo plano de presentación, no economicemos el errar del vacío y se tendrá que ubicar su nombre (Badiou 2003a, 142).

Otra de las lecciones es que, aun cuando el vacío denote un quiebre en el entendimiento del cuerpo, en su sintonía con su causalidad y en sus efectos relacionales, esto no significa que el vacío explícito en sus axiomas pierda el cuerpo de vista, es más, en esta situación el cuerpo es fortalecido y repensado. Nombramos el vacío para que el cuerpo halle una nueva situación de transformación, ya sea en el acoplamiento a una idea verdadera o en la in-

clusión como modo finito parte de lo infinito. Tal situación implica que el movimiento o la organización de los cuerpos en multiplicidad no siempre tienen alguna causa y en ocasiones el cuerpo se ve obligado, por el azar de un encuentro, a corresponder, ignorar o negar la situación.

Spinoza común

Existen algunas conexiones entre Badiou y Spinoza que nos permiten acercarnos a una noción sobre "lo común". Nos referimos a tal conexión porque en este punto hay una partición ontológica que se refiere a que no todo puede ser matematizable, hay algo que escapa a la lógica del *ser en tanto es*. Hasta el momento hemos podido hacer un mapeo de aquellos elementos que han relacionado al spinozismo con Badiou: están los alcances ontológicos en el plano de la organización de los múltiples y el vacío que se presenta en el campo modal infinito.

Los múltiples inconsistentes de Badiou son los que dan paso a los múltiples consistentes, es decir, lo que se presenta en Spinoza como individuos, en la organización da paso a las cosas singulares. Es aquí donde los múltiples son un principio que permite acercarnos a una noción de lo común, ya que como vimos en nuestros dos anteriores capítulos, se desprendió una noción de lo común anclada a la similitud de composición entre cuerpos y afectos, en donde estos funcionaban como lugar de los encuentros. Lo múltiple consistente es una de las maneras en que el ser común es presentado y organizado.

En *El ser y el acontecimiento* Badiou (2003a, 26) alude al ser común de la siguiente forma: "propongo un pensamiento contemporáneo de esos procedimientos que muestre que son simultáneamente indeterminados y completos, porque [...] comprueban el *ser común*, el fondo múltiple del lugar donde proceden".[1] Tal acercamiento al ser común no solo se ancla en las matemáticas, sino que postula procedimientos en donde el ser común se encuentra fuera de lo ontológico. De eso que "no es" trataré

1 Se refiere a los cuatro procedimientos de verdad, que trataré más adelante: amor, política, ciencia y arte.

en adelante: multiplicidades extraordinarias, que dan cuenta de aquello que *no es el ser en tanto ser*, es decir, el acontecimiento, y de las multiplicidades genéricas que nos pondrán en contacto con las verdades (Vinolo s.f., 9).

Las dos multiplicidades de acontecimiento y de verdad se anclan al no ser porque en estas multiplicidades el ser se ve obligado a pertenecer a ellas. El ser común está llamado a pertenecer a la multiplicidad "acontecimental" como "materialidad de un sujeto de verdad" (Badiou 2008, 527). Por eso Spinoza es incapaz de concebir un sujeto según Badiou (2002a, 68), porque el sujeto es un efecto de lo que es presentado en una multiplicidad extraordinaria, y ya que la ontología cerrada de Spinoza no permite el acontecimiento, es necesario darle un giro.

El centro del acontecimiento es que se sustrae al *ser*, precisamente porque no tiene un origen causal. No sabemos cuándo ocurra un acontecimiento; la única certeza que hay es que del acontecimiento se desprende la construcción de verdades. Estas verdades son aquellas que comprueban el ser común: la ciencia, el arte, el amor y la política. Entonces podemos resumir que, aunque el ser común tenga principios múltiples puros, no son suficientes, porque se necesita entrar en discusión con el acontecimiento y la verdad, que permiten el ser común como proceso que puede ocurrir fruto de algo imprevisto.

Los múltiples fuera del *ser común*

Aunque Spinoza no pudo pensar el acontecimiento, sí llevaba consigo las herramientas que permitían organizarlo a través de lo que se denomina como el encuentro componible. Esta es la base que permite un acontecimiento: cuando los individuos deciden unirse y formar un solo cuerpo, cuerpo que será múltiple de múltiples. Podría decirse que aquello que es el *ser en tanto es* está sustentado "con lo incalculable y lo no poseído. Se sustenta con el-no-ser" (Badiou 2003a, 39). Hay una correspondencia del ser con el no ser, que se traduce en distinguir lo que sucede en el ser y lo que le sucede al ser.

Una teoría del acontecimiento requiere múltiples pasos, y puede tener variadas entradas. En el caso de Badiou un acontecimiento es una situación histórica de un posible localizado (Badiou 2003a, 202). Si tomamos el acontecimiento de Mayo del 68, este tiene una localización clara, que es Francia, y tiene efectos dentro del país, pero no solo se limita a la localización, hay efectos fuera. Mayo del 68 aconteció como el lugar de lo "no previsto", no se podía calcular, ni prever su surgimiento; emergió como un "posible" que traía consigo la construcción de verdades en diversos campos que veremos adelante.

El acontecimiento escapa al *ser en tanto es* pues el ser común presentado en él no se matematiza antes de aparecer, más bien el acontecimiento subjetiviza al ser en su aparición. "El ser no tiene nada que decir sobre el acontecimiento, que pertenece a lo que no es el ser en tanto que ser. Esto no significa que el acontecimiento no tenga nada que decir sobre el ser" (Wahl 2012, 15). El acontecimiento, la verdad y el sujeto, todos reunidos, son propios de lo no matematizable, es decir, de todo aquello que escapa a la ontología. Cada acontecimiento trae consigo una verdad o mejor aún verdades: "no existe la verdad, solo hay verdades, dispares y no totalizables" (Badiou 2002a, 54). Las verdades cumplen el papel novedoso que se presenta ante el ser múltiple, y en el campo del acontecimiento funcionan como el punto de anclaje donde surge un sujeto.

> Además de la tarea de la identificación de la ontología real –tarea que ha de retomarse permanentemente– la filosofía es, y sin duda lo es antes que nada, teoría general del acontecimiento; es decir, teoría de aquello que se sustrae a la sustracción ontológica; o teoría de lo imposible propio de las matemáticas (Badiou 2002a, 52).

Si bien la filosofía tiene una tarea que le es propia, cuenta con condiciones de verdad, que proceden de cuatro formas: el matema, el poema, la invención política y el amor. Cada forma produce verdades científicas, artísticas, políticas y amorosas (Badiou 2007, 15). Las reuniones de verdad en el amor, la política, la ciencia y el arte están ancladas profundamente al acontecimiento, el cual solo puede ser generado en cualquiera de los cuatro procedimientos

genéricos de verdad. De igual manera, en estos procedimientos de verdad hay una configuración local que la sostiene, que le subjetiva, a esto se le llamará un sujeto (Badiou 2003a, 432). Con esto tenemos sujetos que son reunión de lo amoroso, científico, artístico o de lo político.

Por ejemplo, en la verdad del amor hay un encuentro primero que concierne a dos cuerpos, una verdad que se da entre dos, Badiou la llama una verdad individual "porque no le interesa a nadie, más que a lo individuos involucrados" (Badiou 2003a, 377). Hay que tener en cuenta que para el caso de cada verdad hay un sujeto que le pertenece, pero este se ancla de variadas maneras a la verdad que se genera. Si existe un encuentro entre dos, la posición de los dos sujetos en torno a la verdad puede ser muy dispar. Entonces cada posición de sujeto tiene un nombre, que será problematizado en nuestro siguiente apartado.

En las verdades de la política, existe el mismo sentido, pero tiene otro funcionamiento, mientras que el amor parte de la individualidad para consolidar el dos, en la política se parte de lo múltiple inconsistente a la producción de unidad. La Revolución cultural china es uno de esos acontecimientos políticos que puso en una nueva situación las multiplicidades. Lo que se proponía Mao, por tomar un ejemplo, a través de "consejos de delegados de los obreros, de los campesinos y de los soldados" (Badiou 2003a, 546), era romper el Uno del Estado o del partido, y así dar rienda suelta al flujo de la multiplicidad presentada.

Si continuamos con el nombramiento de las otras dos verdades, encontramos el mismo procedimiento, cada una se ancla en un sujeto. Vale la pena recordar que es necesario que ninguna verdad suture a otra, esto quiere decir que ninguna de las verdades se encuentre atravesada de manera radical o superpuesta sobre la otra, ya que esto rompería con la lógica del acontecimiento como procedimiento local (Badiou 2003b, 90).

> ¿Hay renuncia cuando una verdad me captura? Sin duda que no, ya que esta captura *se manifiesta por intensidades de existencia inigualables.* Se le pueden dar nombres: en el amor, hay dicha; en la ciencia, hay alegría (en el sentido de Spinoza: beatitud intelectual); en política, hay entusiasmo; y en el arte, placer (Badiou 2003b, 84).

El sujeto y lo común

Para Badiou existen tres tipos de sujetos que responden cada uno a un procedimiento de verdad: el sujeto reactivo, el sujeto fiel y el sujeto oscuro (2008, 80) –los explicamos brevemente ya que no es interés del capítulo ahondar en ellos–. Estos tres tipos de sujetos se encarnan en cualquiera de las verdades anteriormente explicadas, o en las cuatro a la vez (amor, ciencia, política y arte). Si quisiéramos pensar un posible sujeto para lo que adviene en un "supuesto" acontecimiento en Spinoza, podría perfilarse el sujeto del *intellectus* o del entendimiento infinito, nos diría Badiou (2002a, 69). Se perfila como sujeto pues, a través del entendimiento finito inmerso en lo infinito, podría acontecer la novedad de la "beatitud".

Para caracterizar brevemente a los tres tipos de sujetos podemos decir que el sujeto reactivo es quien ante los acontecimientos se "resiste al llamado de lo nuevo" (Badiou 2008, 72); para el sujeto oscuro "el pasado se ilumina [...] con la noche del presente" (Badiou 2008, 77), y el sujeto fiel es consecuente y se posiciona con el acontecimiento ocurrido, es fiel porque atiende al llamado del acontecimiento y se hace cargo (Badiou 2008, 72).

Por ejemplo, en el campo de la política, el sujeto reactivo es el sujeto de la socialdemocracia, quien quiere que cambien las cosas, siempre y cuando se asegure que nada cambie en su situación, es aquel sujeto que apuesta por un cambio que esté enmarcado en el *statu quo*. El sujeto reactivo es el sujeto del fascismo, aquel que niega el acontecimiento y quiere retornar a antes del acontecimiento, porque le sobrepasa el cambio, no lo admite. Y el sujeto fiel es el sujeto revolucionario, aquel que se prepara para el cambio y asume el cambio político con las consecuencias que tenga (Badiou 2003b, 159).

Ahora bien, hablar del sujeto en Spinoza es problemático, ya que el sujeto para Badiou es testigo de un acontecimiento de verdad. ¿Pero en realidad Spinoza piensa un sujeto? En Spinoza es posible una lectura del individuo, que constituye una multiplicidad que tiene como esencia su *conatus*, es decir, una cosa que persevera en su ser. Así como también la organización de los individuos hacia la construcción de la multitud. Pero desde un lente badiousiano no es posible equiparar el individuo al sujeto,

ya que el individuo es un ser que está en relación con el interés, es decir, con su *conatus* (Badiou 2003b, 74).

Implícitamente el *conatus* nos está remitiendo al "interés", es decir, que el *conatus* tiene una vinculación con el interés por el que cada individuo conserva su existencia (Badiou 2003b, 76). La triada individuo/conatus/intereses explica la multiplicidad spinozista como la más múltiple de múltiples. Esta crítica se contrapone al sujeto propuesto por Badiou que es un producto del acontecimiento, un sujeto de las verdades. Se anteponen así dos conceptos sobre la multiplicidad: uno habla de lo preacontecimental que persevera en el ser a causa de perseguir intereses, y el otro remite a un sujeto del acontecimiento causa de una verdad. ¿Qué permite pensar un sujeto del acontecimiento, cuando el individuo *conatus*, e incluso la *res singulares*, quedan encerrados en una construcción de lo colectivo y lo común sin novedad?, ¿el sujeto del *intellectus* sí permite la novedad fuera de la sustancia?

Aseveraría para finalizar que cada vez que los individuos y las cosas singulares se encuentran en busca de sus intereses, se sustraen al campo de las verdades en el amor, la política, el arte o la ciencia; no permiten la entrada novedosa del acontecimiento. Si no fuera así el sujeto estaría más anclado a procedimientos infinitos de verdad, que a la propiedad finita del individuo que persigue sus intereses. En este sentido, lo que nos permite el sujeto de Badiou, es una salida al individuo spinoziano del perseverar. Es por ello que el sujeto se propone alcanzar lo que le es "común", en la medida en que es un acabado del procedimiento genérico (2007, 77).

Conclusión: los límites de lo común

En este capítulo trabajamos dos cuestiones de vital importancia para comprender una parte crítica del spinozismo. La primera de ellas se refiere al trabajo de una ontología, que es la de Badiou, anclada en las matemáticas, es decir, en un ser que se define por su carácter matemático. Tal carácter no es el de la matemática como comúnmente la entendemos, sino de una matemática de la multiplicidad pura. La segunda cuestión nos remite a

una crítica al sistema spinozista de la sustancia, que se presenta como una ontología cerrada que no permite, por un lado, pensar el acontecimiento, ni por otro pensar el sujeto.

> La ruptura de Badiou entre la ontología y el acontecimiento se da porque el acontecimiento viola uno de los principios matemáticos de la teoría de conjuntos que reza que ningún conjunto puede contenerse a sí mismo como elemento: el conjunto de todas las manzanas no es una manzana, ni el conjunto de todos los comunistas es un comunista. Entonces el acontecimiento escapa a las matemáticas porque sí se contiene a sí mismo (Vinolo s. f., 14-15).

Para referirnos al trabajo de la ontología como matemática hemos tenido que tomar un lugar ontológico diferente del que iniciamos en nuestros anteriores capítulos. Si bien veníamos postulando que la ontología de Spinoza estaba en estrecha relación con la filosofía, en este capítulo tuvimos que reformular tal afirmación ya que la filosofía tan solo tiene como tarea la de afirmar la articulación matemática=ontología. De esto extrajimos que Spinoza de igual manera trabaja al ser de manera matemática, ya que su interés siempre está encaminado en la búsqueda de las ideas adecuadas.

Aun así, en el spinozismo de Badiou localizamos un "vacío" que se refiere a un exceso de producción de la sustancia, ya que la producción modal infinita aparece como una justificación contradictoria en relación con la relación sustancia/modos. Esto se ve cuando Spinoza nos dice que, de un atributo, de donde se producen los modos infinitos, se puede comprobar su existencia porque lo experimentamos. Pero en esto Badiou encuentra que ninguno de los modos infinitos de la sustancia se puede experimentar, por tal motivo solo justifican la contradicción del exceso de producción sustancial.

Lo que sí es cierto es que las matemáticas nos conectaron con un ser profundamente múltiple e inmanente, cuestión propia del spinozismo, ya sea desde la lectura de Badiou o Deleuze. Aunque ambos tomen caminos diferentes para entender esta multiplicidad, los dos se encuentran en la definición ontológica spinozista de la multiplicidad. Y este es el punto central

de discusión, ya que se presentan dos entradas a la multiplicidad que nos llevan a reflexionar sobre lo común. ¿Cómo entendemos lo común en una multiplicidad presentada como matemática? ¿Es posible un común en la presentación caótica de los múltiples inconsistentes?

Finalmente, la crítica surge cuando Badiou reconoce que la sustancia spinozista en su propiedad de ser causa de sí y de todas las cosas, no permite un quiebre y un vacío que dé paso a la novedad. Es decir, la lectura que hace Badiou de Spinoza es la de una ontología encerrada en su sustancia, ya que todo es producido y determinado por ella. Pero esto igualmente cierra la posibilidad de que haya un "afuera" de su producción determinista, por ejemplo, un acontecimiento.

Capítulo 4
Hacia un vínculo en lo común

Las pasiones "dolorosas" no son mías: mía es mi potencia, mío es mi esfuerzo por perseverar en el ser, mía es mi alegría, pero jamás una tristeza en la medida en que me destruye podrá ser mía.
–Mercedes Allendesalazar, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*

Los puentes ontológicos trazados hasta el momento profundizan en un Spinoza relacional, pasional y múltiple; y advierten que el spinozismo, dentro de sus variadas posibilidades conceptuales, políticas y éticas, asume una demanda por la construcción de lo común. Pero eso que hemos formulado como "lo común" tiene varios retos, y algunos ya se han explicitado. Por ejemplo, el reto de la consolidación de lo común que está estrechamente vinculado a un tipo de racionalidad pasional, o sea, que el mundo de las pasiones de Spinoza existe como fundamento del cual la razón se esfuerza por encontrar individuos que potencien su esencia hacia la construcción de lo común. Si nos fijamos en el andar ontológico de Spinoza, este se expresa hacia un mundo donde las "ideas adecuadas" den paso a una vida alegre, colectivamente alegre.

Otro de los retos que se nos presentan consiste en describir la multiplicidad en el spinozismo. Este es otro punto problemático que brota cuando en la relación y articulación sustancia/modos hay un *exceso* de causalidad, que no permite vislumbrar un sujeto y un acontecimiento en Spinoza (Badiou 2002a, 68). Es decir, en la producción de la sustancia

infinita, hay una desproporción causal que tiende a ignorar el paso de los modos infinitos a los modos finitos.[1]

Así, el efecto que es el modo finito o la multiplicidad modal spinozista entra en contienda: puede entenderse desde las matemáticas de Badiou o desde la univocidad de Deleuze. La cuestión está en saber qué conjunto de características reúne esta multiplicidad de acuerdo con su entrada matemática o unívoca. El último reto, y no por ello menos importante, es problematizar el concepto de "individuo" en Spinoza. Son varios los debates en torno a la *res individua*, por ejemplo, Badiou la entiende como un ser preacontecimiental, presujeto, un "animal humano" (2003b, 74).

También Balibar trabaja el individuo describiéndolo como un "equilibrio dinámico, más no fijo" (2009, 42), que él llamará: transindividualidad, tomando de Simondon el concepto y adaptándolo a Spinoza (Balibar 2009, 20). Por su parte, Deleuze (2001, 99) considera el individuo de Spinoza una composición infinita de partes extensivas. La cuestión es que el individuo que describe Spinoza es un elemento clave para acercarnos a lo común, ya que en su definición podemos encontrar la clausura a lo novedoso y transformador de lo colectivo o por el contrario su apertura.

De esa manera, trabajamos los afectos porque son lo más común en la vida humana y porque consideramos que no son un tema secundario en el spinozismo, por el contrario, son el motor que permite la vida en común. Igualmente recogemos en el tema a la multiplicidad ya que es uno de los puentes entre lo afectivo y lo común, por eso trataremos de ver cómo es producida y entendida desde el spinozismo y tomaremos una posición. Esto nos lleva al tercer momento, que busca el punto en que el spinozismo se piensa al individuo y cómo este punto permite o no una noción de lo común.

Lo común frente a los afectos

En la *Ética* aparecen cerca de 48 afectos de los cuales tres son principales: el deseo, la alegría y la tristeza (Rubín 2012, 138). Tanto estos tres como los

1 En esto hemos ahondado con mayor detalle en nuestro tercer capítulo.

45 que se desprenden de ellos nos marcan algunas rutas en el conocimiento de la vida colectiva ya que enuncian el efecto del contacto entre diversos cuerpos. Si nos fijamos, la alegría y la tristeza son experimentadas cuando hay un mayor o menor beneficio mutuo en cualquier encuentro. Tanto en la vida cotidiana, como en la organización de la vida política, los afectos "explican la praxis colectiva y construyen la trama básica de la política" (Fernández y de la Cámara 2007, 14). En Spinoza no es posible separar la organización política del ejercicio cotidiano, de las prácticas cotidianas.

El conocimiento de los afectos, de los cuales nadie escapa –por suerte–, resulta importante no solo para llevar una vida en concordancia con la capacidad de un cuerpo singular, sino en pro de formar un arma capaz de crear, en común, un escenario de potencias aumentadas. Spinoza aborda el tema de los afectos con mayor rigor en la *Ética* III, *IV* y *V*, pero también lo trata en el TP cuando cuestiona la postura de algunos pensadores que desprecian o se burlan de los afectos, ya sea porque los consideran como vicios para el pensamiento o, por el contrario, son simples manifestaciones que se ubican en un segundo plano (Spinoza 1986, 77). Rechazando todas estas voces que aturden el conocimiento de los afectos, Spinoza lo recoge porque permiten al espíritu "pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento" (1980, 335).

Ya en la *Ética* se establecen algunos de los afectos más comunes en los humanos y también las pistas que nos ayudan a conocerlos y gobernarnos. Vale señalar que, en esta tarea del conocimiento afectivo, siempre hay un esfuerzo por conservar la máxima cantidad de afectos que amplíen las potencias singulares y colectivas, un esfuerzo en que los afectos del amor, la firmeza, la generosidad, la satisfacción o el amor propio son aumentados y mantenidos. En la proposición LIV de la EIII se enuncia que "el alma se esfuerza en imaginar solo aquello que afirma su potencia de obrar" (Spinoza 1980, 218). Por eso siempre estamos sujetos a las relaciones exteriores, donde hay un esfuerzo del espíritu porque sean relaciones que componen. Pero el punto es que estamos dentro de la naturaleza y la compartimos, ya que ella contiene infinidad de cuerpos. Incluso esta relación exterior permite que nuestras potencias se vean aumentadas (Spinoza 1980, 252, 254).

En Spinoza, la tarea de conocer los afectos contiene ciertas condiciones: primero, se distancia de las posturas cartesianas y hobbesianas. En Descartes, por ejemplo, hay un camino para "explicar el modo en que es posible que el alma actúe sobre el cuerpo de un modo consciente, con el fin de llegar a gobernar sobre las pasiones" (León 2007, 163). Aunque Spinoza hereda de Hobbes la comprensión de que las cosas no se definen por una esencia, sino por una potencia (Deleuze 2008, 35), se separa de él en las nociones afectivas, ya que el pensamiento de Hobbes sigue ligado a un contractualismo que percibe los afectos como elementos peligrosos para la vida en común, que se anteponen a la construcción política, por eso

> consideraba que todos los lazos, actuales o virtuales, que la naturaleza establece entre los hombres pueden en cierta manera, poner en peligro su seguridad; de ahí la necesidad de eliminar los vestigios de asociación natural y de construir el artificio del Leviatán. En su origen, habría no una comunidad, sino una suma aritmética de individuos a quienes el soberano ofrece la inmunidad (Pires 2007, 347).

Es aquí donde Spinoza propone, en vez del afecto como un vicio para el pensamiento o una secuela incontrolable de la naturaleza humana, hacer del afecto algo constitutivo de la esencia humana, que puede llegar a ser perfeccionado por la acción de los mismos afectos. Esto nos lleva a la segunda condición: todo afecto es manejable en la medida que se le antepone otro afecto. En la EIV, proposición VII, dice que un afecto negativo, es decir, un afecto de tristeza, solo puede ser eliminado si le oponemos un afecto más fuerte y más alegre (Spinoza 1980, 255). Incluso cuando nos encontramos imbuidos por un afecto de tristeza, del cual nos resulta difícil salir, la imaginación se esfuerza para que pensemos las acciones presentes, es decir, que asociemos la presencia actual al afecto, más que el afecto a lo contingente del futuro (Spinoza 1980, 259). Es cuando la potencia de los afectos nos invita a un ejercicio del pensamiento, un esfuerzo por conservar el *conatus*.

> Los afectos negativos [...], los que nos perturban y destruyen, no pueden ser suprimidos solo porque pensemos con nuestra razón que nos hacen

> daño o porque deseemos que no existan, como si la razón tuviera una varita mágica que hiciera que desaparecieran. La razón, según la filosofía de Spinoza, no tiene, como hemos señalado antes, un poder absoluto sobre los afectos. Quizá el mejor sistema para no tenerlos es llevar un estilo de vida en el que, porque llevamos una manera de vivir inteligente y armónica con los demás y la naturaleza, se lo ponemos difícil a la aparición de sentimientos negativos (Espinosa 2007, 78).

Tercera condición: en su rechazo al modelo cartesiano propone una nueva lectura de la racionalidad en la cual plantea que no es la razón la que tiene que reprimir los afectos, ni tampoco ignorarlos, ni mucho menos considerarlos como cosas sin importancia. La razón tiene un trabajo de acompañamiento y organización del afecto. La tarea de la razón se encamina a gobernar los afectos propios, primero conociéndolos y segundo organizándolos. En esta gobernanza se reivindica el poder inmanente de los afectos, por eso las alegrías y los deseos más activos resultan "míos": en la medida en que "el alma, en cuanto usa la razón, no depende de las supremas potestades, sino es autónoma" (Spinoza 1986, 106).

La gobernanza igualmente no se refiere a un manejo sobre ellos para detenerlos, sino se remite a un esfuerzo por buscar los mejores encuentros, en un esfuerzo que "apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo" (Spinoza 1980, 276). Por esto el afecto es un síntoma del conocimiento sobre las cosas que le pasan al cuerpo propio y al mundo en su heterogeneidad. Siguiendo a Allendesalazar (1988, 75), los afectos más alegres, con los cuales las potencias se ven aumentadas y con los cuales puedo atreverme a consolidar proyectos en común con otros cuerpos, siempre me pertenecen, son "míos" (75) y por qué no, son nuestros.

Este afecto da cuenta además de que, "el alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo" (Spinoza 1980, 134). Es aquí donde se cimienta el uso de la razón. Razonamos en la medida que, en la vida cotidiana y la organización política nos esforzamos por tener ideas adecuadas de un cuerpo exterior. Deleuze describe muy bien esto, como una cantidad intensiva donde se reúnen las diferencias; como expresión de las muchas

relaciones experimentadas, que son profundamente diversas y múltiples (2008, 89). Es por tal motivo que, para que la diferencia exista es necesario que dos o más cuerpos tengan algo en común. No existe una distinción absoluta entre cuerpos, ya que aquello que tienen en común posibilita su afección (Spinoza 1980, 271).

En esto entra una reflexión elemental sobre la "diversidad el *ser*". Somos diferentes en la medida en que tenemos algo en común, que nos obliga con otros a la contrariedad o a la reciprocidad. Ya que "las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza, tanto de los cuerpos exteriores, como del cuerpo humano mismo" (Spinoza 1980, 136). En las relaciones humanas estamos determinados en nuestras potencias, a obrar de acuerdo a las afecciones que se dan con un cuerpo con el que tengo algo en común (Spinoza 1980, 272). Si no existe nada en común, con cualquier cuerpo diferente, no hay afección, no hay aumento o disminución de la potencia. Nos es indiferente. Spinoza diría que un cuerpo así "no puede ser, para nosotros, ni bueno ni malo (Spinoza 1980, 272).

Además, agrega que "ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria" (Spinoza 1980, 272). En los cuerpos que se afectan siempre hay algo en común, en su diferencia, que les permite la afección. Por tanto, es en la contrariedad donde el desdén, como "el desprecio por la necedad" (Spinoza 1980, 217) del otro y el odio "como tristeza acompañada por la idea de una causa exterior" (Spinoza 1980, 183) pueden efectuarse. Lo común aquí se manifiesta como el esfuerzo por encontrar aquellos cuerpos que nos aumenten y "en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo" (Spinoza 1980, 182).

En una cuarta condición afectiva, aseveramos que tenemos encuentros con múltiples cuerpos de donde surgen diversos afectos. Esto es inevitable. De cada encuentro singular se efectúan múltiples afectos con diversas potencias, por eso "un afecto cualquiera de alguien difiere de otro, tanto difiere la esencia de uno de la esencia del otro" (Spinoza 1980, 222). De modo que, la tarea afectiva resulta mucho más ardua, porque ya no solo se trata de organizar encuentros que resulten beneficiosos cierto cuerpo singular, sino además que el existir, también es el esfuerzo porque en esos encuen-

tros se vehiculice lo común en la diferencia. Si el mismo afecto es múltiple por las esencias diversas que lo experimentan, hay un quehacer afectivo que se encamina en organizar el aumento de la potencia en la diferencia.

Aunque exista el esfuerzo racional de organizar los mejores encuentros, en los seres humanos hay un interés de por medio que les lleva a inclinarse más por el "deseo", que por el uso efectivo de la razón (Spinoza 1986, 86). A estos deseos que no se efectúan por la razón se les llamará pasiones (Spinoza 1986, 86). Los afectos pasivos o pasiones dan cuenta de un ser humano que no tiene una facultad mejor o peor en su naturaleza, sino que tiene algo que compartimos en común. Lo común se efectúa ya sea en la razón afectiva o en el deseo pasional.

Por eso "las pasiones solo podrán ser conocidas si se tienen en cuenta los demás cuerpos que actúan sobre ellas. En este sentido, la organización política en cuanto combinación de fuerzas, significa sobre todo un cálculo y una economía pasional" (Allendesalazar 1988, 61). O sea, que las pasiones son relacionales pues nos obligan a experimentar afectos exteriores y a reconocerlos. Más allá de cuestionar las pasiones, considerémoslas como fuente originaria de lo común, porque si las pasiones tienen causa lo exterior, de lo cual los seres humanos nos vemos obligados a sentir, son ellas las que nos permiten un conocimiento adecuado del otro, de su composición y de su potencia. Tarea nada fácil, "pero todo lo excelso es tan difícil como raro" (Spinoza 1980, 366).

> Se diferencian entonces dos tipos de conocimiento a través de las pasiones: "el conocimiento mientras la mente percibe según el orden común de la Naturaleza o es determinada del exterior (*externe determinatur*) y es internamente determinada (*interne determinatur*). El en primer caso, ella considera esto o aquello conforme al encuentro accidental de las cosas; en el segundo, "porque considera simultáneamente varias cosas", ella "conoce las semejanzas que existen entre ellas, sus diferencias y sus oposiciones" (Chaui 2007, 34).

Paralelamente, en la fuerza pasional hay una denuncia, la denuncia a las pasiones tristes, es decir, a aquellas pasiones que no nos pertenecen en la medida en que nos obligan a soportar fuerzas negativas exteriores. No es

que, en el azar de los encuentros, al cual estamos expuestos, tengamos que aguantar todo tipo de disminuciones de las potencias, más bien la ética se encarga de dinamitar tales pasiones tristes. En este juego relacional, no estamos condenados a tener pasiones negativas, como lo son el odio, la venganza, el miedo o la esperanza. Las pasiones alegres, fruto de un conocimiento adecuado y de la organización con otros, dan cuenta del campo enriquecedor de las pasiones. Es por eso que "la liberación de las pasiones comienza y consiste en el conocimiento racional en cuanto este es un afecto activo. El conocimiento racional es una forma de deseo que aumenta la potencia de obrar" (Fernández y de la Cámara 2007, 15).

Y como la razón no es el fin último en el spinozismo, sino la organización de la multitud: "los hombres se guían [...], más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común" (Spinoza 1986, 122). Es importante detallar que, en el campo político, las pasiones permiten consolidar o articular lo común porque "aquello por lo cual los hombres se unen en un solo cuerpo, es por un miedo o una esperanza común a todos" (Spinoza 1986, 122). Cualquier organización política y ética se funda en las pasiones, ya sea para "reivindicar tierras, para habitarlas y cultivarlas, protegerse, rechazar toda violencia y vivir como le parece bien a la comunidad" (Spinoza 1986, 167).

En definitiva, entendemos las pasiones como el campo donde se cimenta lo común puesto que el ejercicio de conocer las pasiones, para volverlas alegres e incluso volverlas activas, es la tarea central de toda construcción política de lo común. Los afectos nos demuestran que la vida en común resulta necesaria, porque el primer "esfuerzo del ser humano, es decir, su *conatus* es el de formar comunidad (Espinosa 2007, 75). Tan solo en común es posible combatir la tristeza. Así, las fuerzas negativas de la tristeza se arraigan más cuando no es posible lo colectivo y se combaten las fuerzas tristes desde una trinchera aislada. Compartimos una naturaleza en común y construimos lo común porque así es posible palear los efectos destructivos y descomponedores del mundo exterior.

Los afectos y las pasiones humanas efectúan y sostienen la organización en común que apuesta por una idea adecuada del mundo, de las cosas, de

la vida y de la política, en otras palabras: una idea de las diferencias que constituyen al mundo humano y con las que estamos determinados a existir y convivir. Organizar lo común siempre quiso decir organizar la acción afectiva de las pasiones porque "sin ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente" (Spinoza 1986, 92).

> Lo que es contrario nos produce tristeza al afectarnos, porque disminuye nuestra potencia; lo que nos es común nos produce alegría al afectarnos, porque nos produce un mejoramiento. Cuando experimentamos una alegría es que algo nos ha afectado por lo que tiene en común con nosotros. Por ello, esta afección alegre nos induce a formar una noción de lo común (Espinosa 2007, 74).

Lo común frente a la multiplicidad

Retomando algunas de las discusiones de los capítulos preliminares, observamos que otro punto álgido de problematización en el spinozismo se encuentra en el "diseño" de aquello que se entiende como multiplicidad, es decir, del cómo vamos a entender la multiplicidad spinozista y cómo tal elemento se ancla o se articula a lo común. Consideramos que es prioritario hacer un bosquejo de la multiplicidad y tomar posición, porque hemos sido fieles a los principios de la multiplicidad inmanente del ser, que es propia de Spinoza. Sentimos que en la misma noción de multiplicidad hay un foco problemático que ilumina la cuestión principal de este concepto.

Entonces nos encontramos en la paradoja de entender la multiplicidad spinozista, desde una lectura deleuziana, como principio de la univocidad; y desde una lectura badiousiana, la de multiplicidad de multiplicidades, que es más fiel al principio matemático que al principio unívoco. Con esto reafirmamos que la exigencia de una ontología spinozista es lo múltiple, ya que en esto se encuentra su núcleo inmanente (Badiou 2002b, 15). Es por eso que nos concentraremos en examinar cuál lectura de multiplicidad logra reunir lo construido como común, teniendo en cuenta algunas tesis ya formuladas, como las pasiones y afectos.

Entender lo múltiple inmanente del ser conlleva tres situaciones. La primera es que Spinoza percibe la sustancia como el término donde se reúnen las afecciones y la causalidad, por eso "todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse" (Spinoza 1980, 60) –esto lo desarrollamos en el primer capítulo–. La sustancia se traduce en una producción infinita y múltiple de modos y de atributos. Aquí el método de Spinoza crea lo múltiple, como orden geométrico, en donde de la sustancia divina "han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos [...] del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos" (Spinoza 1980, 67). Esto hace que la concentración de la multiplicidad en la sustancia se traduzca en una producción inmanente (Spinoza 1980, 69), porque la sustancia no es algo que sea distinto a su producción.

La segunda situación es que al carácter que adquiere la producción infinita de la sustancia Deleuze (1989, 186) le llamará "univocidad", que "no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos". Entonces la sustancia es expresada de muchas maneras, de infinitos modos diversos, al igual que los modos expresan ciertas modificaciones de la sustancia. La sustancia spinozista *es* en la medida en que se vuelca a sus entes múltiples producidos. Si nos fijamos del carácter expresivo del ser, calificativo con el que Deleuze llama a la ontología de Spinoza, este profundiza sobre la inmanencia la sustancia porque "resume todas las dificultades que conciernen la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos" (1975, 9). Que todo pueda ser expresado en la sustancia significa que no existen facultades, potencias o seres que no entren en ella pues absolutamente todo expresa la sustancia y todo está en ella. Vale recordar, que cuando la univocidad aparece esta no se cuenta como Uno, más bien nos referimos a un único sentido que tiene muchas voces, dícese un principio de igualdad (Badiou 2002b, 43).

Deleuze parece fusionar los términos de univocidad e inmanencia. Cuando dice que la univocidad es el principio del ser se refiere, en igual medida, a que esta univocidad y su carácter múltiple de atributos y modos, siempre

están contenidos en la sustancia, por el carácter expresivo que le es propio, es decir, todo se produce "dentro de ella". Si seguimos agregando elementos, dentro de estos atributos se halla la extensión que produce de manera inmanente sus modos, entre los que se encuentra el cuerpo, ese anclaje central del materialismo porque es en él donde se expresa la igualdad atributiva que dice: el valor del espíritu no es mayor que el del cuerpo, como tampoco el valor de la razón es mayor que el de las pasiones. A la multiplicidad deleuziana de Spinoza le resulta propio lo unívoco, lo expresivo y lo materialista.

La tercera situación se refiere a una crítica a la univocidad spinoziana, debido a que cuando la sustancia adquiere un único sentido "el más allá de la oposición estática (cuantitativa) acaba por convertirse en la asunción *cualitativa* de uno de sus términos" (Badiou 2002b, 23). Dicho de otra manera: la energía con la que Deleuze concibe el spinozismo fuera de las estructuras cuantitativas –porque estas fracturan la univocidad– convierte al spinozismo en un desfase productivo entre la sustancia infinita y los modos finitos. La pregunta crítica que atraviesa la univocidad de la sustancia spinozista en su producción inmanente de entes (o de multiplicidades) la realiza Badiou (2002b, 47):

> ¿Cuál sería el nombre apropiado para eso que es unívoco? ¿La nominación de lo unívoco es unívoca ella misma? Y si el Ser se dice en un solo sentido ¿cómo fijar el sentido de este "un solo sentido"? o también: ¿se puede experimentar un nombre del Ser que le dé sentido unívoco?

Por tal motivo Badiou (2003a, 58) toma la matemática como ontología porque en ella "todo múltiple es, intrínsecamente, múltiple de múltiples". Por el contrario, todo aquello que remite a la unidad o en su defecto al "uno Todo" (Badiou 2002b, 27) reterritorializa el campo metafísico de lo Uno/múltiple como entidades en disputa. En el tercer capítulo afirmamos que la tarea de la filosofía no era el trabajo sobre la ontología, sino que las matemáticas se harían cargo de tal tarea. De esta forma en el Spinoza de Badiou (2002a, 66) existen matemáticas, y no univocidad, solo ella "está integralmente compuesta por ideas adecuadas". La univocidad deleuziana del *ser* se equivoca, según Badiou, porque no permite la novedad, todo en ella sigue siendo lo mismo.

Por eso Badiou se esfuerza en encontrar aquel vacío, aquel quiebre, que permita una discusión sobre lo múltiple puro spinozista.[2] "Spinoza tiene plena conciencia de que no hay más que múltiple de múltiples, pero, puesto que *excluye el vacío*, no puede sino prolongar lo Uno: en la metaestructura de la sustancia" (Wahl 2012, 13). Y Badiou encuentra aquel vacío, que es el modo infinito (Gillespie 2001, 69). Si recordamos rápidamente, la causalidad de la sustancia única produce infinitos atributos, que a su vez producen infinitos modos, pero tales modos se encuentran en entredicho por su carácter productivo de infinitud. Badiou se pregunta ¿cómo ha sido posible que, de la infinitud sustancial, que es su esencia productiva, surjan modos finitos? Por eso los modos infinitos son un vacío, una creación de Spinoza que "arreglan" el exceso de producción infinito de la sustancia hacía el finito de los modos.

Hasta aquí hemos realizado una descripción del ser spinozista eminentemente múltiple inmanente, ya sea por su carácter unívoco o por su carácter matemático. Declaramos que el punto de partida de toda filosofía spinozista, que realmente se esfuerce en fundar o expresar la ontología, es lo múltiple del ser (Wahl 2012, 26). La cuestión que esto nos suscita es entender la multiplicidad producida, desde un carácter unívoco o por el contrario en un anclaje del *ser* múltiple profundamente matemático y crítico de la univocidad. En esto tomamos posición.

Badiou comprende a Spinoza como quien fractura la concepción del ser unívoco, es decir, que en él no existe univocidad*:* "¿no hizo circular esta oposición a lo largo de su obra, desde la figura global de la oposición *Natura naturante* y *Natura naturata*, hasta la distinción entre las pasiones que aumentan nuestra potencia (alegría) y aquellas que la disminuyen (la tristeza)?" (Badiou 2002b, 53-54). Como vemos, sí existe una diferencia y separación ontológica en el spinozismo según Badiou, que se da entre la sustancia infinita y los modos finitos: "hay al menos que distribuir de manera estable, por un lado, la totalidad afirmativa y unívoca del Ser, y, por el otro, lo que pasa en el propio Ser (la separación, disyunción equivoca de los entes)" (Badiou 2002b, 54).

2 La cuestión sobre el nombre del ser, que es el vacío, ya ha sido discutida en nuestro tercer capítulo con mayor profundidad.

El problema es que la fractura, y es aquí donde refutamos a Badiou, separada del ser unívoco de los entes actuales, posibilita la exaltación de una lógica trascendente. O sea, si no tenemos como contrafuerte la univocidad, caemos en el peligro de la trascendencia, porque entender la sustancia fisurada en su producción es exteriorizar excesivamente a los modos. Nos dice Badiou (2002b, 54) que en Spinoza hay una "faz activa de las cosas (las diferenciaciones singulares, los simulacros divergentes del Ser unívoco), y su faz pasiva (los entes actuales, los estados de cosas numéricamente distintos y dados por significaciones equívocas)". Entonces ¿qué puede un cuerpo si un ente actual se entiende distante de su faz activa? ¿Cómo pensar a Spinoza fuera de su carácter profundamente igualitario y explícitamente materialista?

> Badiou acusa a Deleuze de sostener, a través de su lectura de Spinoza, una ontología (irracionalista) de las formas del devenir, y a Spinoza, de desarrollar una ontología atascada, encerrada en sí misma. Es interesante observar la manera en que la ontología badiousiana del acontecimiento renuncia a todo acontecimiento materialista y se refugia en una ideología del comunismo de la que solo la afirmación mística "credo quia absurdum" puede dar cuenta (Negri 2011, 30).

Consideramos aquí que las tesis de Badiou en torno a la multiplicidad pura resultan claves a la hora de pensar algo que escape al ser, es decir, alguna multiplicidad que no sea matematizable, como lo es el azar, el sujeto y el acontecimiento. Pero el esfuerzo badiousiano de dar con un lugar en el spinozismo donde la sustancia unívoca sea una dificultad para dar entender lo múltiple fuera del ser, significa más bien que "simplifica la sustancia spinozista en una unidad compacta e incapaz de articulaciones. Él, retoma estas protestas teológicas y se constituye el defensor categórico de este tipo de punto de vista interpretativo" (Negri 2011, 29). De ahí se desprende el peligro trascendente en el que puede caer su interpretación, rompiendo con el núcleo sustancial e indivisible: "las cosas se despliegan sobre la superficie de un Ser unívoco y no dividido" (Deluze 2006, 54).

La univocidad vincula al *ser* en su capacidad productiva y diferencial, en su capacidad más material. "Un materialismo de las diferencias activas y de los dispositivos subjetivos, es decir, una afirmación de la materia, en tanto fuerza productiva, a través de la actividad de esas modalidades que constituyen la sustancia" (Negri 2011, 31). Es por eso que, en la misma producción sustancial de Todo, es posible también el acontecimiento. Nos podemos anteponer al *ser* (animal), que Badiou considera al individuo de Spinoza, con quien surge después de un acontecimiento, que Badiou llama sujeto (Vinolo s.f., 19). Más bien creemos que la misma potencia organizadora del *ser* es aquella que dice del acontecimiento:

> La mariposa gris comprende tan bien el acontecimiento *esconderse* que, permaneciendo en el mismo sitio, pegada al tronco del árbol, recorre toda la distancia con el *vigorizar* del negro y hace resonar el otro acontecimiento como individuo, y en su propio individuo como acontecimiento, como caso fortuito (Deleuze 1989, 185).

Si pensamos la multiplicidad pura unívoca como el lugar donde nada novedoso ocurre, dejamos de lado la fuerza inmanente y materialista de Spinoza, esa que lanza el grito de guerra ¡qué puede un cuerpo! Además, la fuerza de lo común que se vehiculiza por medio de los afectos pierde centralidad, porque es el cuerpo el lugar donde se materializa el devenir, el cambio, la transformación y lo novedoso. Si no consideramos esto, podríamos caer nuevamente en la advertencia de Spinoza sobre el olvido o el papel secundario en el que se esfuerzan algunos por ubicar a los afectos.

Retomamos la teoría del acontecimiento de Deleuze afirmando que lo novedoso sí ocurre, y está en el mismo ser, mas no fuera de él. Aunque en Badiou lo novedoso ocurre fuera de lo ontológico, es el mismo ser quien se esfuerza por arar un terreno común, para que de la tierra surja cualquier hecho acontecimiental; el acontecimiento no llega fuera del ser, adviene con el ser mismo. Por eso, Negri aseveraba:

> Lo común es un excedente, una potencia que el hombre ha construido, y que él puede continuar construyendo en el gesto que lo libera del mandato

> y de la explotación. Lo común es a la vez el medio en el cual se produce la ruptura que construimos contra el poder que nos domina y el resultado de esa ruptura (2011, 58).

De la articulación multiplicidad-común se extrae que lo común es aquello que sucede dentro de cualquier multiplicidad que decide, ante todo, organizarse; aquello que, mediante la organización política y ética, frente a alguna necesidad, exige convergencias, uniones diversas y proyectos que sinteticen y lleven a cabo uno "o varios" común. La multiplicidad es el nombre del ser, si es que cabe darle un nombre. Es en la multiplicidad donde se condensa un proyecto, una idea o una composición común. Es por tal motivo que la fuerza de lo que adviene y lo novedoso le pertenece al *ser*. Así, organizada, la multiplicidad podría traducirse como, aquellas "fuerzas de vida, umbrales infinitos y relativos, pero siempre reales, de potencia, de inteligencia, de refinamiento, de alegría, de complejidad" (Allendesalazar 1988, 126).

Lo común frente al individualismo

Hasta el momento hemos tratado dos temas propios del spinozismo. Por un lado, la cuestión de los afectos y las pasiones, como un fundamento ontológico, político y ético que sostiene la noción de lo común. Por otro, tomamos posición frente a dos líneas de interpretación sobre la multiplicidad spinozista, que se ubican paralelamente en dos proyectos ontológicos divergentes, el de Badiou y Deleuze.[3] Aunque lo matematizable del *ser* nos ofrece una línea interpretativa enriquecedora en cuanto a los "conjuntos vacíos", como paradigma del ser puramente múltiple e indiscernible, sentimos que para nuestro trabajo se requiere que lo común esté dentro de la ontología. Es aquí donde nos distanciamos de Badiou, porque en él todo tipo de transformación está fuera del ser, adviene al ser, como multiplicidad extraordinaria, como acontecimiento.

3 Esta divergencia ontológica, también política, no es una oposición radical de los dos pensadores. François Wahl, en su texto "Lo sustractivo", trata de analizar las múltiples convergencias de los dos pensadores, haciendo hincapié en sus múltiples conexiones. Lo que sí percibimos es que hay una entrada muy diferente al *more geométrico* spinozista.

Entonces afirmamos que lo común también es una potencia transformadora, es un "posible", pero que no adviene al *ser*, más bien la multiplicidad lo constituye como fuerza inmanente, como multitud. Aun así, el elemento que nos invita a tratar el método badiousiano es el individuo ya que, si el *ser* en tanto que es, es un *ser* múltiple que contiene múltiples multiplicidades ¿cómo entendemos la *plura individua* spinozista? Este aspecto requiere atención pues nos lleva inmediatamente a la idea de individuo, nos lleva a preguntar si es posible el individuo en el spinozismo, qué tanto se contradice con lo común y cómo se comprende.

En la Ética aparece el concepto de *plura individua* en el Lema IV de la EII, donde Spinoza (1980, 120) señala que si en

> un cuerpo o un individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma.

Así pues, el individuo aparece explícitamente, pero no es un individuo "uno", más bien es un individuo cuerpo que está compuesto por muchos otros cuerpos más. Son cuerpos que están en perpetuo movimiento a causa de su roce extrínseco de sus relaciones de composición y descomposición continua.

El problema radicaría en ver hasta qué punto cada una de las partes constituyen al individuo spinozista, hasta qué punto esos pequeños cuerpos hacen una apología a lo "uno". Para empezar, un individuo, que es un cuerpo, existe tal y como se siente, o sea, "por el objeto de la idea que constituye el alma humana" de su propio cuerpo (Spinoza 1980, 116). Este cuerpo existe en acto como modo de la extensión (Spinoza 1980, 116). La extensión como atributo es infinita, pero un cuerpo es finito en su género porque está limitado por otros cuerpos, que pueden ser mayores que él (Spinoza 1980, 47).

Ante esto nos vemos en la obligación de definir nuevamente lo infinito.[4] En la conocida carta a Meyer, Spinoza (1988) responde que existen dos infinitos: uno que se caracteriza por tener una mayor y menor proporción en partes y que por causa de su producción infinita se puede considerar

4 Decimos nuevamente porque ya en el segundo capítulo hemos trabajado esta noción.

como reunión de finitos; y otro infinito que no se puede contar. Explícitamente expresa:

> algunas cosas son infinitas por su propia naturaleza son en virtud de la causa, a la que inhieren, las cuales, mientras se conciben en abstracto, se pueden dividir en partes y ser consideradas como finitas; y que otras, en fin, se llaman infinitas o, si usted prefiere, indefinidas, porque no se pueden equiparar a ningún número, aunque se pueden concebir como mayores o menores (Spinoza 1988, 135).

De ahí extraemos que un cuerpo finito contiene muchos cuerpos más, que más allá de ser contabilizados y tomados como partes divididas, funcionan como un "todo" causa que siempre está en diálogo con los cuerpos que le constituyen, en pro de un efecto en donde existe una diversidad de elementos "mayores o menores" que funcionan en conjunto para el movimiento o el reposo. Los cuerpos no podrían realizar cualquier actividad si la diversidad de elementos que le constituyen no actúa a favor de la acción, ya que un cuerpo fragmentado en partes, dividido en pequeños "unos" de cuerpos, serían contrarios a la naturaleza del mismo cuerpo pues operarían cada uno aisladamente, teniendo como efecto la destrucción inevitable de este cuerpo. En definitiva, un cuerpo

> es un modo finito del atributo extensión constituido por una diversidad y pluralidad de corpúsculos duros, blandos y fluidos, relacionados entre sí por la armonía y el equilibrio de sus proporciones de movimiento y reposo. Es una singularidad, esto es, una unidad estructurada: no es un agregado de partes ni una máquina de movimientos, sino un organismo o unidad de conjunto, equilibrio de acciones internas interconectadas de órganos. En fin, es un individuo, ya que, como explica Spinoza, cuando un conjunto de partes interconectadas actúa en conjunto y simultáneamente como una causa única para producir un determinado efecto, esta unidad de acción constituye una individualidad (Chaui 2000, 118).

Como vemos, en Spinoza, sí existe un individuo, pero no es el individuo "uno", es un individuo singularidad, compuesto. Podríamos cuestionar a

Spinoza por la toma de este concepto para definir el cuerpo, o sea, un materialismo, quizá otro concepto que no fuera individuo, con su carga moderna voluntarista, racional y de autonomía cartesiana, se hubiera acomodado mejor a su materialismo, pero Spinoza no escapa a su época y puede que el concepto de individuo haya sido el umbral más adecuado. Aun así, su objetivo no queda ahí, en el individuo, se encamina a constituir un lugar donde la democracia absoluta o el gobierno de la multitud se efectúen. En últimas el individuo, o mejor, los individuos son una relación necesaria, pero no última, entre su diversidad de partes constitutivas y lo colectivo.

Ahora bien, entramos en esta discusión sobre el individuo porque Badiou (2003b) comprende al individuo spinozista como "animal humano", un "alguien" (74). El individuo "Pertenece a lo que Spinoza llama la ´perseverancia del ser´ y que no es otra cosa que la persecución del interés; es decir, de la conservación de sí" (Badiou 2003b, 76). El individuo de Spinoza según Badiou es "alguien" que no ha pasado por un proceso acontecimiental que le haga estar más allá de su pura animalidad seguida de intereses. En otras palabras: no ha sido sujeto.

Entonces el individuo spinozista es un preacontecimiento, que solo es superado por un acontecimiento que le permita ser sujeto. El *conatus* se comprende como fuerza mediada por los intereses, es decir, por la utilidad individual de los cuerpos. Con ello podemos aseverar que el cuerpo spinozista, el individuo singular, sigue siendo un animal humano, en la medida que no escapa a su estado de naturaleza y no se hace cargo de un proceso acontecimental.

Si el ser constituye y propicia un "posible" transformador, que se expresa en un proyecto en común, ¿podríamos aseverar que en Spinoza no existe un sujeto? ¿Es inevitable que el individuo de Spinoza siga siendo un animal humano? De entrada, diremos que "toda referencia a la individualidad desde Spinoza es dependiente de la consideración de la individuación con un proceso" (Balibar 2009, 31). O sea, para la definición de individuo en Spinoza está concatenada con la formulación de una constitución común y colectiva. Todo individuo llega a ser en la medida en que comparte con otros individuos, que son producidos y construidos (Balibar 2009, 17-18).

Entonces la mediación del *conatus* se vuelve necesaria, no porque los individuos atomizados se esfuercen en potenciarla según su interés, sino porque la existencia es más potente cuando el cuerpo experimenta y comparte con otros cuerpos: "cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es el alma para pensar" (Spinoza 1980, 324). Entendemos que el *conatus*, más allá de una esencia de interés individualista, va a efectuarse en "la articulación de potencias modales" (Negri 2011, 61). Hay aquí una distancia en el entendimiento de la individualidad compuesta y diversa del spinozismo y el carácter individualista que tiene como fuerte, el interés. "A Spinoza el radicalismo individualista le es ajeno" (Negri 2011, 25-26).

Pensemos en un caso concreto: el de la llegada de un cuerpo cualquiera a un conjunto de cuerpos que existen en la naturaleza, por ejemplo, el de todos los árboles de un bosque perseverando en su ser. Este cuerpo cualquiera busca talar todos los árboles del bosque, es decir, que busca su destrucción masiva, su disminución potencial como bosque, pero tal acción no es producto de su *conatus* que lo lleva a destruir, que por físico interés persigue la destrucción de todos los árboles pues "nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto" (Spinoza 1980, 267). Así pues, quien desea lo contrario, es decir, ser y obrar en tristeza, en disminución de la potencia se contradice, porque "el deseo, en efecto, de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etcétera, es la esencia misma del hombre" (Spinoza 1980, 267). El *conatus* es contrario a la destrucción tanto propia como la externa de otros cuerpos por un interés puramente individual ya que engendra tristeza.

En Spinoza es, al contrario, vivir y obrar alegremente, es decir, en el esfuerzo por existir, es hacer uno de la razón (1980, 269), buscando lo que es útil para un grupo cualquiera, "no desde la potencia del individuo, sino desde la potencia de lo común y del amor" (Negri 2011, 28). Por eso el individuo es un más allá de los rótulos modernos cartesianos del individuo, invita más bien a "un horizonte colectivo y materialista: a la individualidad no se vuelve ni como principio ni como valor, se vuelve simplemente como

a un elemento de la estructura del ser que se despliega continuamente hacia la sociabilidad y por medio de ella" (Rubín 2012, 145).

Cabe resaltar que la constitución de un sujeto en Spinoza ocurre de manera relacional. Tan solo es posible un sujeto en un entorno colectivo que promueva y mantenga su existencia, y también un aumento de potencias, que están más allá de los límites del interés individualista. Por eso la consolidación de un sujeto ocurre de la mano con la constitución de la multitud. Es cuando Negri (2011, 46) sostiene que el proyecto político y ético del TP es síntoma de la organización de lo común en la multitud, partiendo de la constitución de un nuevo sujeto. Entonces el paso de los individuos a la formación de algo colectivo es la búsqueda de un nuevo sujeto.

Para Badiou, en Spinoza no hay sujeto porque no resulta posible un acontecimiento en su metaestructura sustancial que le dé paso de la *plura individua* al sujeto fiel, reactivo u oscuro. Por eso el individuo spinozista "se contenta con sobrevivir en el mundo del ser, mundo previsible, repetitivo y limitado. Al contrario, el sujeto fiel, oscuro o reactivo, toma posición frente a algo que le sucede al ser y que surge como multiplicidad suplementaria a este" (Vinolo s.f., 19). Pero atendiendo a nuestra posición del acontecimiento como parte de la ontología, el principio de un sujeto puede partir éticamente del concepto de individuo, pero siempre se encamina a una política de lo colectivo (Rubín 2012, 136). Es entonces cuando entendemos que un sujeto spinozista está presente, pero siempre en lo colectivo:

> Si a fin de cuentas el hombre no se determina solamente por sí solo, para comprender los afectos del individuo será imprescindible considerar la naturaleza de los demás cuerpos que lo determinan, o dicho más precisamente, habrá que considerar cada cuerpo dentro del conjunto en el cual se inscribe, y no de un modo aislado (Allendesalazar 1988, 61).

Conclusión: ¿cuál vínculo común?

La reflexión que hemos tenido hasta el momento contiene tres demandas que requeríamos problematizar en relación con lo común. Spinoza no solo es un mensajero de lo común, es también el "Cristo" en palabras de Deleuze, de

las pasiones alegres, del ser múltiple y de la ruptura con el individuo cartesiano moderno. Por eso está más anclado a un individuo compuesto y diverso que a un individuo atomizado. Las tres demandas a las que nos referimos, los afectos, las multiplicidades y el individualismo, fueron problematizadas porque son ellas las raíces por las que, según encontramos, emerge lo común.

En primer lugar, abordamos el tema de los afectos y las pasiones en Spinoza para declarar que, los afectos como aquello "que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción" (Deleuze 2001, 62), siempre nos remiten a un encuentro (*occursus*) pues el encuentro entre diversos cuerpos siempre es externo o proviene de lo externo, –como el consumo de alimentos–. Declaramos que gran parte de las afecciones de nuestros cuerpos con otros, que son pasiones, llegan a ser alegres en la medida en que el esfuerzo de los cuerpos busca lo común. Entonces todas aquellas pasiones tristes están vinculadas a procesos de unión descomponedores, destructivos o en su defecto no hay unión, tan solo aislamiento.

En todo este trabajo de composición y alegría que posibilita lo común siempre aflora un trabajo de la razón, pero no es una razón cartesiana de represión de las pasiones, sino una razón organizadora de las pasiones. La razón organiza las pasiones humanas en la medida en que interpreta qué es lo mejor a su naturaleza. Cuando declaramos lo común en lo afectivo, no solo nos referimos a que la naturaleza toda ella tiene afecciones y por lo tanto afectos, es decir, lo común es lo que se experimenta, sino también al esfuerzo por captar un contexto de manera en que todos en común concuerden.

En segundo lugar, nos encontrábamos en una paradoja a la hora de entender la multiplicidad spinozista ya que las dos posturas sobre el ser requerían problematizarse: la deleuziana percibía al *ser* como la expresión de la univocidad mientras la interpretación badiousiana se anclaba más a un ser matemático. Aunque en Badiou sí aparece unidad, esta se efectúa como *cuenta por uno*, como efecto de la multiplicidad caótica (2003a, 34), en términos spinozistas existe en principio la *plura individua* y pasa a ser *res singulares* cuando se cuenta por uno. Si bien "hay unas raíces spinozistas en Badiou, en relación de la individuación de las cosas singulares" (Vinolo s.f., 14), las matemáticas como ontología necesitan algo que advenga a

ellas desde fuera, como multiplicidad, que obligue a la multiplicidad pura a tomar decisión frente a lo que adviene ¿qué adviene? El acontecimiento, la novedad, y adviene fuera de la ontología. Entonces es cuando declarábamos que lo común, como lo que posibilita una novedad, no se sitúa fuera del ser, de lo múltiple puro, porque su misma fuerza acontecimental se encuentra en el núcleo de la ontología.

Lo común no es un acontecimiento, ya que por sí solo no es novedad, más bien lo común, que se organiza en el ser múltiple, permite que cualquier acontecimiento se produzca. Entonces no es que "del acontecimiento, la ontología no tenga nada que decir" (Badiou 2003a, 214), la ontología sí dice del acontecimiento, porque

> [a]l mismo tiempo, si el Ser no se dice sin que suceda, si el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y a lo que se dice. La univocidad significa que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones. […] significa la identidad del atributo neomático y lo expresado lingüístico: acontecimiento y sentido (Deleuze 1989, 186).

En último lugar, problematizamos la noción de individuo en Spinoza, lo hicimos porque los aportes de Badiou del ser puramente múltiple nos obligaba a tocarlo. La lectura que hace Badiou de Spinoza ubica al individuo como un "animal humano" que se encuentra destinado a buscar sus intereses para conservarse. Esta noción de individuo la situamos en la estructura del hombre moderno, racional y con una voluntad libre, pero no en Spinoza, pues en él siempre encontraremos un individuo compuesto y diverso, además de estar sujeto a sus múltiples afecciones externas. En Spinoza no existe un individuo del interés solamente, es un individuo que para perseverar en el ser necesita consolidar proyectos y vida en común, y así poder perseverar. Pero solo se persevera en comunidad porque el interés individual es contrario a la consolidación de lo común.

Conclusiones

Spinoza fue y sigue siendo uno de los pensadores que nos permite reflexionar sobre un proyecto político y una organización ética, donde lo colectivo igualitario prime sobre cualquier manifestación triste, individualista y jerárquica. Por eso encontramos en nuestro trabajo que su propuesta filosófica se conecta más bien con las pasiones alegres, lo colectivo y lo inmanente. Tal vez por eso Spinoza nunca desvincula lo pasional y lo afectivo de su trama teórica, que más allá de quedarse en tratados y axiomas se traslada a la práctica y a la organización relacional.

En esta variopinta de aportes que Spinoza nos ofrece, nos hemos ocupado de algunos temas que van desde una lectura metafísica de su ontología, pasando por sus aportes éticos y políticos, junto con una crítica a su sistema filosófico, hasta llegar al núcleo de la problematización sobre tres ejes que vimos en nuestro último capítulo. En el fondo, la lectura de esta investigación ha estado marcada por un Spinoza que nace en los años rojos, en el 68. Y esto nos ha servido para comprobar el carácter materialista, transformador, igualitario e inmanente de su *more geométrico*, además de su fuerte vigencia, que abarca una importante parte del globo incluyendo a gran parte de Latinoamérica.

Nuestros interlocutores –Deleuze y Badiou– nos ofrecieron dos lecturas de Spinoza, muchas veces discordantes, que se caracterizaron ya sea por el carácter central para pensar la univocidad en el caso de Deleuze o, por el contrario, por el carácter crítico matemático ante el spinozismo en el

caso de Badiou. En lo que sí logramos ver convergencia fue en la particular esencia del spinozismo: la de ser una ontología múltiple inmanente. Por eso nos adentramos en el *more geométrico* buscando aquellos elementos que nos ayudarían a problematizar el concepto de lo "común". Partimos de sus elementos cardinales –la sustancia, los atributos, los modos– y continuamos con una lectura materialista y unívoca de lo común para entrar en una crítica matemática a su sistema. Así logramos llegar al núcleo problemático que hemos encontrado, especificado en tres temas: los afectos, la multiplicidad y el individuo.

Recapitulando, en nuestro primer apartado habíamos tomado a Spinoza y tres de sus principales textos (TP, TTP y E) para indagar sobre la relación Dios/modo. En esta relación tratamos de retomar algunos conceptos trabajados por Spinoza para problematizar nuestra noción sobre lo común. Se vio que el Dios de Spinoza tiene una dinámica productiva inmanente, que obliga a que sus modos sean inseparables de la idea de Dios porque todo está contenido en él, y porque también Dios es un modo de ser. Tales modos también cuentan con una característica productiva que se traduce en el cuerpo y el espíritu. El cuerpo y espíritu dialogan y esto posibilita que conozcamos de determinada manera: adecuadamente. Es central un "conocer" "que nos muestre que conviene la unión de los individuos, siendo esta fuerza la que funda la soberanía común" (Cadahia 2009, 128). En síntesis: a través de un "conocer" adecuado resulta posible consolidar un proyecto de lo común.

En el segundo capítulo ahondamos en el carácter unívoco y materialista de Spinoza. Observamos que la sustancia deviene multiplicidad por su carácter unívoco, por su carácter de igualdad de naturaleza para con todo lo que produce. Sin embargo, la sustancia también es materialista por el rol que cumple el cuerpo como denunciante de la conciencia y posibilitador de la organización de encuentros y la consolidación de lo común. Encontramos un nombre para la relación Dios/modos: univocidad, tal relación fue expuesta en el primer capítulo. Además, hallamos el papel ético y político del spinozismo cuando apuesta por una organización de los encuentros en alegría que encontró nombre en uno de nuestros apartados: el arte de componer relaciones.

En el tercer capítulo tocamos la crítica a Spinoza que viene de Badiou. Nos acercamos a un Spinoza matemático y su *more geométrico* dio cuenta de sus multiplicidades puras como conjuntos. Acertamos que Spinoza, si bien construye un sistema filosófico inmanente, múltiple y materialista, pasa por alto dos cuestiones importantes para pensar lo común. La primera es su método que se esfuerza por contener todo en la sustancia, pero tiene una contradicción principal que se refiere a la producción sustancial excesiva en relación con lo infinito y finito en lo modal. La segunda cuestión es que en el esfuerzo por encerrar todo en la sustancia, olvida la importancia de pensar aquello que puede advenir fuera de la determinación sustancial, dícese el acontecimiento y el sujeto.

En nuestro último capítulo expusimos tres elementos que surgieron del diálogo y la articulación con nuestros anteriores apartados: afectos, multiplicidad e individuo. En tales temas vimos un punto álgido de problematización que contrastaba con nuestro objeto de estudio: qué es lo "común". Si en un primer momento lo común conlleva una producción múltiple, inmanente y materialista, en otro momento demanda un sostén afectivo que muestre la inevitabilidad del vínculo humano y la posibilidad que ofrecen las pasiones para consolidar lo "común". En el encuentro con Badiou problematizamos el tema de la multiplicidad, que habíamos construido muy desde el lente de Deleuze, y hallamos dos posturas. Por eso nos encaminamos a examinar la multiplicad spinozista y acogimos una concepción de multiplicidad que se ajustara a las demandas de lo común.

Otra de las cosas que trabajamos en este capítulo fue la idea de individuo spinozista. Tropezamos con que el individuo de Spinoza desde el lente badiousiano no se ajusta del todo a una dimensión transformadora, sino que tal individuo se queda en un estado preacontecimental, es decir, desde Badiou (2003b, 20) parecía que Spinoza no fuese capaz de consolidar un sujeto para hacerse cargo de una verdad. Todo esto permeaba nuestra construcción sobre lo común porque para Badiou el individuo de Spinoza no estaba en concordancia con la consolidación de un colectivo transformador, tan solo era un "animal humano" (Badiou 2003b, 74).

Tras estas conclusiones más generales, a continuación, ampliamos lo que habíamos deseado realizar en torno a lo común. En particular nos cen-

tramos en las implicaciones teóricas, prácticas y políticas que observamos, así como en las recomendaciones para próximos estudios.

En primer lugar, tradujimos lo común como aquello que se funda en una sustancia y que tiene como principal característica producir una multiplicidad de modos que, a su vez, tienen infinitas potencias y "propiedades" que se adquieren en similar medida que la sustancia: causalidad eternidad e infinitud. Esta multiplicidad infinita es posible porque Dios cobra sentido en relación con los modos que produce, o mejor, que el Dios de Spinoza es lo que produce. Entonces lo común tiene como primer elemento ser una ontología múltiple que nos permite volcarnos a los modos producidos para problematizarlos y ahondar en ellos.

Así pues, ya en los modos encontramos que ellos sujetan el principio inmanente de la sustancia porque es en la producción modal donde se traduce la sustancia. En esta producción inmanente modal advertimos que Dios produce una esencia común a todas las cosas: el *conatus*. Entonces, indicamos en un primer momento la particularidad de lo común: lo múltiple; y en un segundo momento la esencia que es común a todas las cosas: el *conatus*.

El *conatus* que dice de un esfuerzo por perseverar en su ser (Spinoza 1980, 177) es un elemento significativo cuando lo relacionamos con lo común. Este esfuerzo no solo se refiere a una esencia presente en todas las cosas, como elemento que se distribuye a todo lo materialmente existente, sino también como facultad intrínseca en la naturaleza que nos lleva a juntarnos con otros seres para perseverar.[5] Es decir que el *conatus* es la instancia presente en todas las cosas o lo común a todos, como también es aquella fuerza que nos lleva siempre a buscar un mejor estado de nuestros cuerpos. El *conatus* es fuente y posibilitador de lo común.

Por otra parte, este *conatus* nos llevó inmediatamente al territorio donde se desenvuelve –que es el cuerpo– y a sus manifestaciones afectivas. Al cuerpo lo presentamos como el territorio donde el *conatus* lograba consistencia, pues es en el cuerpo donde la potencia se pone en juego. En esto

5 Por esto, a lo largo de nuestra investigación tomamos variados ejemplos que dan cuenta de ello. Cuando decimos todas las cosas existentes, nos referimos tanto a cosas animadas o inanimadas: un ser humano, un animal, una piedra, etcétera.

aclaramos que el cuerpo de Spinoza no es un lugar físico sin más, sino es un cuerpo compuesto de afectaciones y de ideas, un cuerpo que se está en reunión con el espíritu porque "la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar" (Spinoza 1980, 107). Esto reafirmó el principio inmanente spinozista ya que no hay ideas fuera del cuerpo, como tampoco hay afecciones de los cuerpos sin que se generen ideas.

Esta relación cuerpo y espíritu nos trasladó al "conocer". Expresamos que el conocer no es un ejercicio llanamente espontáneo en Spinoza, sino que tiene ciertos métodos. Spinoza apuesta por un conocimiento adecuado, donde cuerpo y espíritu concatenados identifiquen aquellas cosas que son convenientes con su perseverar. A esto Spinoza lo llamará conocimiento por nociones comunes. De manera que, la idea de conocimiento de Spinoza nos dice que solo entendiendo las particularidades comunes que existen entre dos o más cuerpos es posible conocer adecuadamente (Spinoza 1980, 222). Esto significa que solo a través de ideas adecuadas de los cuerpos exteriores es posible entender qué cosas existen en común entre cuerpos.

Paralelamente vimos que los afectos de Spinoza son manifestaciones del *conatus*, estos afectos son, como la misma naturaleza de las cosas, múltiples. Ellos deambulan entre la alegría y la tristeza, como entre su pasividad y su obrar activo: "hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo [...] como clases de objetos que nos afectan" (Spinoza 1980, 220). Incluso muchas veces se combinan generando fluctuaciones afectivas como es la alegría de ver al alguien que se odia pasándola mal (Spinoza 1980, 275) o como la esperanza y el miedo, que son afectos inconsistentes (Spinoza 1980, 187). Aun así, la tarea afectiva spinozista se encamina en conocerlos, aprender de ellos para hacerlos parte de la trama constructiva de lo común.

No es que cualquier afecto construya lo común, son los afectos por nociones comunes los que permiten consolidar tal empresa. Lo hacen porque los afectos que remiten a la tristeza son siempre afectos que disminuyen o destruyen las potencias individuales y colectivas. Es por eso que incluyendo los afectos pasivos: las pasiones, son las nociones comunes o las alegrías, las máximas exponentes de la organización colectiva,

a esa que llamamos multitud. Así pues, la multitud, como la reunión de muchos cuerpos que buscan perseverar como si fueran uno (Spinoza 1986, 93), es el resultado de la multiplicidad del *ser*, su inmanencia y su poder afectivo.

> El ser es un dispositivo para la destrucción de la tristeza; el deseo es un dispositivo de constitución colectiva de libertad y de alegría, y la "democracia absoluta" (es decir, la democracia de las luchas) es la única forma concebible de libertad y de igualdad (Negri 2011, 35).

En segundo lugar, cabe señalar que la relación que señalamos entre la sustancia, sus atributos y modos en nuestro primer capítulo es algo que, siguiendo a Deleuze, llamamos expresión. La expresión para Deleuze es el nombre de la filosofía de Spinoza. Esta noción fue central en nuestra discusión porque dio paso al carácter unívoco de la sustancia, univocidad que hemos entendido como aquella producción diversa y múltiple de la sustancia que cuenta con una sola voz (Deleuze 1975, 186). Dicho de otro modo: en la expresión se encuentra el vehículo que permite constatar que no hay nada superior al ser, que todo es expresado en él, en su univocidad.

Advertimos que este carácter expresivo demuestra cierta antijerarquía de Spinoza, porque tiene como objetivo demostrar que el ser desde siempre es igual. Es decir, todo lo que produce la sustancia tiene potencias múltiples, pero son iguales en referencia a la esencia de la sustancia. Es por tal motivo que la tarea ética de Spinoza se encaminó a ver en qué medida y con qué cuerpos es posible que nos relacionemos. La medida que usamos para este objetivo es la composición o descomposición de las relaciones. En ello hemos tomado varios ejemplos, como el del veneno: un veneno es descomponedor de nuestros cuerpos en la medida en que destruye nuestras partes más constitutivas, pero no es que el veneno sea de por sí una esencia destructora. Es aquí donde lo común más allá de un ansia utópica de construcción de algo por venir evidenció más bien a un *común real*, donde las multiplicidades por afinidad y composición permiten, aquí y ahora, un accionar transformador colectivo.

Asimismo, ahondamos en la discusión sobre el cuerpo en Spinoza desde una perspectiva deleuziana. En el cuerpo situamos el carácter materialista del spinozismo. Como vimos en nuestro primer capítulo el cuerpo es algo compuesto, que contiene infinidad de cuerpos más que le pertenecen. Por eso la característica que hace del cuerpo un motor del materialismo es su capacidad integradora de todo el *ser*. Esto significa que es en el cuerpo donde reunimos el pensamiento, la imaginación, la razón y las pasiones. Y es también en el cuerpo donde materializamos un proyecto en común, porque un cuerpo "combina todas las relaciones y posee todos los conjuntos infinitos de partes extensivas a distintos grados" (Deleuze 2001, 100).

A esta integración Deleuze le llamó "paralelismo", que describimos como una zona igualitaria entre el espíritu y el cuerpo. Pero tal paralelismo no solo lo referimos a un plano de igualdad entre cuerpo y espíritu, sino también a una igualdad esencial en donde todo ser, sin importar la esencia que le constituye, cuenta con el mismo valor. Por eso no es un materialismo que entiende al cuerpo como una presencia física sin más, es un materialismo paralelista que halla en el cuerpo, y su concatenación con el espíritu, su lugar y su potencial transformador. Entonces el materialismo de Spinoza nos mostró el carácter potencial que tiene el cuerpo, donde toda su tarea se vuelca a consolidar y buscar muchos cuerpos más con los cuales construir un común, que le permita aumentar sus potencias. Es por eso que el cuerpo spinozista lo propusimos como la máxima expresión de un conocimiento adecuado o de noción común.

En tercer lugar, nuestro contacto con la concepción de Badiou sobre el ser múltiple de Spinoza nos generó algunas disyuntivas. Dentro del análisis propiamente spinozista de Badiou, notamos una nueva entrada al ser, que hablaba también desde su multiplicidad e inmanencia, pero tenía otra entrada que no era explícitamente filosófica sino más bien matemática, así pues, el ser múltiple más puro según Badiou, lo encontramos en las matemáticas, que difieren de cómo comúnmente las comprendemos pues son unas matemáticas del discurso y de los conjuntos vacíos (Badiou 2003a, 16).

Esto supuso un reto cuando lo reubicamos nuevamente a Spinoza, ya que el hilo conductor de nuestros anteriores capítulos estaba cimentado en una entrada al ser desde un carácter propiamente filosófico. Desde aquí nos

pusimos un nuevo lente, que nos mostraba de qué maneras Spinoza también formulaba problemas propiamente matemáticos como los axiomas. En estos axiomas había una referencia al trabajo matemático de Spinoza, por ejemplo, la explicación organizativa de ciertos elementos como Dios y los modos en su *Ética*, pero casi nunca una definición explícita de lo que es Dios o los modos ya que, si el ser se piensa en términos matemáticos, Badiou nos llevará a preguntarnos ¿qué pasa cuando las matemáticas ya no tienen nada en relación con el ser? En esto encontramos uno de los grandes quiebres que según Badiou tiene el spinozismo: la sustancia produce la totalidad de las cosas, pero no permite que nada escape a ella, por tanto, nada novedoso puede acontecer en el ser. Y entonces ¿qué tienen de novedoso lo común si está producido dentro de la sustancia?

Más claramente, Spinoza también propicia un pensamiento de las matemáticas: lo múltiple puro (Badiou 2002a, 70). El problema radicó en que, en su sistema, según Badiou, no es posible la fisura y la novedad –que para Badiou es acontecimiento–. Por tanto, en el spinozismo es improbable que ocurra algún acontecimiento, ya que este es otra multiplicidad fuera de las matemáticas que adviene a las matemáticas sin que sea previsible (Vinolo s.f., 15). De ahí que, si un acontecimiento trae algo nuevo que rompe con el orden actual de cosas, lo común que veníamos trabajando no se adapta a las condiciones de un posible transformador, tan solo estaría en lo ya producido.

Este choque entre nuestra noción de lo común y el acontecimiento de Badiou nos llevó a reconocer ciertas cosas: que en Spinoza sí existe un esfuerzo por combatir los encuentros fortuitos o los acontecimientos, ya que estos lo que producen es un "posible" que escapa a lo previsible, a la determinación de la sustancia. Aunque creemos que por el contexto político donde se encontraba Spinoza, donde la amenaza del avance de las fuerzas regresivas (los *orange*) obstruía el camino democrático que se había construido (los de Witt), su postura frente a la revolución o a la novedad era condenada; todo tipo de novedad significaba abrirle las puertas al retorno de los orangistas, y este contexto seguía teniendo mucho peso en su obra. Por eso tuvimos que discutir la multiplicidad y el individuo en nuestro cuarto capítulo.

En esta entrada matemática de Spinoza descubrimos igualmente un vacío, que se refiere a un exceso productivo de la sustancia. Badiou le reclama a Spinoza la puesta en su ontología de los "modos infinitos", ya que parecen justificar la contradicción productiva entre la infinitud sustancial y la finitud modal, es decir, Badiou nos interrogó sobre el cómo desde la infinitud se concibe la finitud. De igual manera nos interrogó sobre la real existencia de estos modos infinitos, ya que para Spinoza todo modo existe en la medida en que los experimentamos (1988, 122), pero los modos infinitos: la faz de todo el universo o el movimiento y el reposo (Spinoza 1988, 35), no se pueden experimentar.

Esto nos llevó a la siguiente interrogante: si no existe un modo infinito de la extensión que se pueda experimentar ¿qué pasa con el cuerpo? Esto significó entrar desde Badiou en otras relaciones que no fueran solamente la causalidad inmanente de Spinoza: existe la relación de pertenencia donde las cosas singulares, o mejor "un" múltiple, se producen en la medida en que pertenecen a sus dos situaciones, sus atributos (Badiou 2003a, 134); y existe la relación de inclusión: el modo finito del pensamiento es una parte dentro del pensamiento infinito (Badiou 2002b, 82). Estas dos nuevas relaciones en las que Badiou nos introdujo, aparte de la de causalidad, nos permitieron hacer frente al exceso de producción de la sustancia, que en suma consideramos importante rescatar.

En cuarto lugar, fruto de nuestro encuentro con Badiou y de los interrogantes que nos propuso con su concepción del ser múltiple matemático, al acontecimiento y al exceso nos enfrentamos a dos elementos que consideramos centrales en relación con lo común: la multiplicidad y el individualismo. Hay un tercer elemento que surgió más allá del encuentro con Badiou directamente: surgió como central en la problematización con lo común: los afectos, que los problematizamos porque consideramos que son un elemento transversal de toda teoría de lo común. Los afectos se articulan con cierto tipo de racionalidad que aconseja lo colectivo; los afectos permitían una conexión propiamente spinozista con lo común.

Entonces esta racionalidad afectiva es la tarea que nos deja Spinoza en nuestra vida en común. Como vemos no es una racionalidad restrictiva ni tolerante a los afectos, a la que estos le incumben hasta el punto de esfor-

zarse por organizarlos, conocerlos, entenderlos y buscar los más propicios para nuestra existencia. Por eso la razón no ataca los afectos, tan solo los identifica, nos ayuda a decir qué afecto alegre antepongo a este momento actual de tristeza. Estas pasiones humanas dieron cuenta de la diversidad propia del *ser* spinozista, y al ser contrarias, fluctuantes, como también convergentes y potentes demostraron que el ejercicio de cualquier proyecto político y ético requiere de un uso asertivo y adecuado de las pasiones. No solo que den cuenta de la multiplicidad del *ser*, sino que de igual manera guíen y fortalezcan un proyecto en común donde todos se vean beneficiados, como si fueran un solo cuerpo (Spinoza 1980, 120).

Cuando entramos en discusión con la multiplicidad, nos encontrábamos en la paradoja de atribuirle lo común spinozista a una multiplicidad ya sea desde un lente matemático o en su defecto desde el lente unívoco. Reconocimos que lo matemático permitía una entrada a la multiplicidad pura, que no era ajena a Spinoza. Aun así, cuando decidimos concatenarlo con lo común encontramos que no se unía tan adecuadamente, ya que lo común, como aquello por lo cual se reúnen cuerpos y se crean convergencias no necesariamente se encuentra fuera del ser, como el múltiple extraordinario de Badiou.

Más bien todo lo contrario, la multiplicidad unívoca, o sea, inmanente, es la que se esfuerza en converger, en crear espacios en común para que una novedad o acontecimiento tenga cabida. Y esta novedad no es contraria a Spinoza, porque son las potencias del cuerpo las que invitan a tal construcción. Por ello el grito de guerra de Spinoza, ¡lo que puede un cuerpo!, conlleva la experiencia novedosa y transformadora del *ser*. Así, un acontecimiento spinozista no es necesariamente externo a la producción sustancial, en todo caso, el ser se capta a sí mismo como acontecimiento (Deleuze 1989, 186). Por lo tanto, la multiplicidad converge en algo en común, para devenir acontecimiento, pues lo común ilumina la agencia transformadora del ser.

Cuando discutimos el individuo de Spinoza que se refiere a la *plura individua*, dijimos que, aunque este individuo está presente en el spinozismo no es un individuo cartesiano, con voluntad libre, sujeto a una racionalidad que somete a las pasiones y antimaterialista. Es, por el con-

trario, un individuo que no existe sin un proceso colectivo. Por eso la definición de individuo, que es la misma que hace de cuerpo, siempre está atada a un principio colectivo de composición de cuerpos. Este conjunto de cuerpos más que le pertenecen al individuo, no son pequeños "unos", son una ramificación inagotable de redes que hacen que el cuerpo finito adquiera movimiento y logre existir.

Por tanto, el individuo en Spinoza se asemeja más a una diversidad compuesta, interdependiente y relacional, que a un "animal humano" o pre sujeto que se deja llevar sin más por sus intereses (Badiou 2003b, 74). Y es aquí el punto clave, ya que el *conatus* del individuo no le pertenece solo al individuo como entidad aislada, por el contrario, es siempre colectivo. Así pues, "el principio del sujeto de la ética son los individuos y el de la política son las colectividades" (Rubín 2012, 136). Por eso, subrayamos:

> si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derechos tendrán todos unidos (Spinoza 1896, 92).

Concluimos que el spinozismo sigue vigente en el campo de la construcción política porque desde su núcleo ontológico, político y ético se encamina a la transformación colectiva. Es por eso que nuestra lectura de Spinoza ha tenido un lente materialista, igualitarista y emancipador. De igual manera no concebimos un spinozismo que no tenga estas características, que no apueste por la creación colectiva de nuevos senderos hacia la libertad y lo común.

Siguiendo la aseveración del spinozista Peña García (1974, 3), creemos que todo trabajo sobre Spinoza conlleva expresar sus límites. Esto significa que es desatinado considerar "original" nuestra investigación sobre este clásico de la filosofía. Persisten –y persistirán– las discusiones sobre el tema de lo común por eso nuestro trabajo ha tenido como premisa más bien articular discusiones ya hechas sobre Spinoza, con varios intercesores y dos exponentes valiosos en la tradición spinozista, como lo son Badiou y Deleuze.

Aun así, declaramos, desde la experiencia de esta investigación, que el encuentro con Spinoza siempre es grato. Es un encuentro lleno de ideas adecuadas, las cuales uno recoge, envuelve y se esfuerza por vivir y sentir.

> Muchas páginas escribió Spinoza en las mañanas, las tardes y las noches de Voorburg, mientras todos hacían cualquier otra cosa. Pero nunca que "el hombre solo es feliz en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo". […] El solitario Spinoza jamás se permitió un elogio de la soledad y en cambio sí, muchas veces, de la mutua compañía que se cumple en la vida humana (Tatian 2015, 35).

Referencias

Allendesalazar, Mercedes Olaso. 1988. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza Editorial.

Althusser, Louis. 2002. "La corriente subterránea del materialismo del encuentro". En *Para un materialismo aleatorio*, traducido por Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, 31-71. Madrid: Arena Libros.

Badiou, Alain. 2002a. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.

— 2002b. *Deleuze "El clamor del ser"*. Buenos Aires: Manantial.

— 2003a. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

— 2003b. *La ética*. Ciudad de México: Herder.

— 2007. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

— 2008. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires: Manantial.

— 2010a. "¿Existe algo así como una política deleuziana?". En *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, compilado por Yves Charles Zarka y otros, 21-26. Buenos Aires: Nueva Visión.

— 2010b. *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.

— 2012. *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Nueva visión.

Balibar, Étienne. 2009. *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Bove, Laurent. 2014. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce casa editora.

Boyer, Amalia. 2003. "Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari". *EIDOS* 1: 94-106. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400106

Cadahia, María Luciana. 2009. "Ontología y democracia en Baruch Spinoza". *Bajo Palabra*, 4: 125-134. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3662166.pdf

Chaui, Marilena. 2007. "¿Imperium o moderatio?". En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, 31-55. Madrid: Editorial Trotta.

— 2000. "Spinoza: Poder y libertad". En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 111-141. Buenos Aires: CLACSO.

Deleuze, Gilles. 1980. "Psicoanálisis muerto analiza". En *Diálogos. Gilles Deleuze y Claire Parnet*, 89-117. Valencia: Pre-textos.

— 1989. "De la univocidad". En *Lógica del sentido*, traducido por Miguel Morey, 184-188. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

— 1975. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.

— 1993. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama.

— 2001. *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

— 2003. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

— 2006a. *Conversaciones.* Madrid: Pre-textos.

— 2006b. *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu.

— 2008. *En medio de Spinoza.* Buenos Aires: Cactus.

Descartes, René. 2002. "Meditaciones metafísicas". En *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, 133-217. Madrid: TECNOS.

Domínguez, Atilano, trad. 1986. "Introducción histórica". En *Tratado teológico político*, Baruch Spinoza, 7-39. Madrid: Alianza.

Espinosa, Francisco Javier Antón. 2007. "La razón afectiva en Spinoza". En *La razón afectiva en Spinoza*, editado por Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, 67-80. Madrid: Editorial Trotta.

Farrán, Roque. 2001. "Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica". *El laberinto de arena*, 1: 1-28. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/23015

Farrán, Roque. 2012. "La ontología filosófica implícita en el pensamiento de Alain Badiou". *The International Journal of Badiou Studies* 1(1): 34-50. https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/roque-farran-la-ontologc3ada-filosc3b3fica-implc3adcita-en-el-pensamiento-de-alain-badiou-pp-34-50.pdf

Fernández, Eugenio, y María Luisa de la Cámara, eds. 2007. "Los afectos en cuestión". En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, 9-17. Madrid: Editorial Trotta.

Gillespie, Sam. 2001. "Placing The Void: Badiou on Spinoza". *Journal of Theoretical Humanities* 6 (3): 63-77. doi:10.1080/09697250120087941

Hard, Michael. 1993. *Deleuze. Un aprendizaje filosofico*. Buenos Aires: Paidós.

— 2004. "La práctica Spinoziana. Afirmación y alegría". En *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, 125-206. Buenos Aires: Paidós.

León, Francisco Florido. 2007. "La sabiduría del cuerpo". En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, 157-172. Madrid: Editorial Trotta.

Macherey, Pierre. 2006. *Hegel o Spinoza*. Traducido por María Del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón.

Negri, Antonio. 1993. *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza.* Barcelona: Anthropos.

— 2011. *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Paniagua, José María Rodríguez. 1983. "El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza". *Revista de estudios políticos*, 36: 159-179. https://bit.ly/2Soic7c

Peña García, Vidal Isidro. 1974. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Pires, Diogo Aurelio. 2007. "Del 'afecto común' a la república". En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, 345-358. Madrid: Editorial Trotta.

Platón. 1998. "Parménides". En *Diálogos*, editado por Carlos García Gual, 9-136. Madrid: Gredos.

Rubín, Abraham. 2012. "Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud". *Anales del seminario historia de la filosofía* 29 (1): 127-148. https://bit.ly/2OeBvlg

Rússovich, Alejandro. 2006. "Spinoza con Deleuze". En *La máquina Deleuze*, 148-165. Buenos Aires: Sudamericana.

Spinoza, Baruch. 1980. Ética demostrada según el orden geométrico. Barcelona: Orbis.

— 1986. *Tratado político*. Madrid: Alianza.

— 1987. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

— 1988. *Spinoza: Correspondencia*. Madrid: Alianza.

— 1989. *Tratado Teológico político*. Madrid: Alianza.

— 1998. "Las cartas del mal". En *Spinoza: Correspondencia*, editado por Atilano Domínguez, 161-222. Madrid: Alianza.

Tatian, Diego. 2015. *Baruch*. Buenos Aires: La cebra.

Vinolo, Stéphane. 2018. "Alain Badiou y Jean-Luc Marion. Los apóstoles contemporáneos de la subjetividad". Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Escuela de Filosofía: 1-30.

— s.f. "De la ontología del vacío al comunismo genérico". Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Escuela de filosofía: 1-25.

Wahl, François. 2012. "Prefacio. Lo sustractivo". En *Condiciones*, 7-48. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zourabichvili, François. 2004. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.